VLADIMIR
PREMEC

POHVALA FILODOKSIJI

Prof. IVAN MARTINIĆ O.P.
MEĐU VRATIMA OD PLOČA BR. 5
50000 DUBROVNIK
Tel. (050) 264-72

POLIS — SAVREMENA DRUŠTVENA MISAO

Redakcioni odbor

Dr Jelena Berberović, Planinka Aleksijev-Mikulić, dr Fuad Muhić, dr Džemal Sokolović i dr Zvonimir Stenek

Odgovorni urednik

Milosav Popadić

VLADIMIR PREMEC

POHVALA FILODOKSIJI

IP »VESELIN MASLEŠA«, SARAJEVO — 1978.

UVODNA NAPOMENA

Svjedočiti i ispitivati nečiju misao, u ovom, ili drugom kontekstu, gotovo je neizostavno posleništvo onog opredjeljenja koje barem za sebe želi razumjeti predaju da bi se prepoznalo. Ni primjedba u tom trudu i rasponu od razumijevanja do tumačenja nema nevažno mjesto. Zagledanjem u tekst suvremeni samo se rijetko sreće osvjedočeno i dokraja lično, mudro i osobeno nastavljanje i produženje koraka. Češći je hod ukorak, a najčešće zaostajanje za predajom. Pečat suvremenosti naprosto produžuje ionako krhki luk prostornog razmicanja, i što luk biva veći spone razumijevanja su tanje. Zato ne čudi otvorena zatvorenost značenja riječi od kojih su stvarane tvrdnje. Njima bih želio spoznati smisao. Što više truda ulažem, ono što mi se činilo jednostavnim postaje sve složenije. Unatoč toga, nemam prava prešutiti svoja iskustva. Ove studije potvrđuju napor historičara filozofije.

Polazeći od pretpostavke da je Ciceron, sa puno duha objedinio helensku i latinsku kulturu, da je mozaik njegovih uspona, mnijenja i uzora zbiljski pokušaj polifonije čiju temu uočljivo postamentno gradi neusporediva, uvijek izdvojiva i prepoznatljiva helenska oznaka, onda nam baš smisao toga objedinjavanja doista mišljenju izazovno kao pitanje predstoji. Zato ovdje i nemamo namjeru pisati uobičajeni pogovor kakav srećemo, više ili manje, kao popratno pojašnjenje knjige čitatelju namijenjene, već ćemo našu misao ukotviti uz jedno pitanje koje i Ciceron postavlja: »*Pretpostavimo da mi ne obavljamo posao prevodioca, nego da branimo učenje onih uz čiju nauku pristajemo donoseći u isto vrijeme o tom naš sud i pridržavajući se našeg načina izlaganja, ima li onda razloga da ovi kritičari pretpostavljaju grčke stvari spisima koji su i stilski dobro sastavljeni, a nisu obični prijevodi sa grčkog.*« (cf. Marko Tulije Ciceron, *O krajnosti dobra i zla*, I, II, 6). Šta iskazuje Ciceron ovom tvrdnjom koja je modalno, doduše, oblikovana kao mogućnost, ali poslije čitanja teksta knjige kojem pripada postaje nesumnjivom, u djelo provedenom tvrdnjom. Dakako, za tekst njegove knjige ne bi se moglo tvrditi da je prijevod, bar ne u doslovnom smislu, ali se nepobitno može ustvrditi da pred nama stoji iscrpno, široko izlaganje pitanja najvišeg dobra i njegove suprotnosti u etičkim orijentacijama Epikura, stoika i Akademije čiji je i sam sljedbenik. Iz te činjenice, koju će pratitelji teksta lako uočiti, proizlazi i naše pitanje, zapravo problematiziranje odnosa filodoksije i filozofije, odnosa pojmova DOKSA i SOFIA, mnijenja i mudrosti. Žudnju za mudrošću bismo u helenskoj tradiciji, sa više ili manje varijacija, mogli odrediti najjedinstvenije i najjednostavnije erosom za spoznajom bića razotkrivanjem bivstvovanja bića, za »istinom« bića, što Aristotel smatra temeljnim nagonom ljudske naravi, dakako u području umnog proučavanja, u sferi poje-

tičko-tvornog uma, u rodnom mjestu prve filozofije. Neposredno, prema tome, tematiziranje i problematiziranje »bića kao bića« značilo bi posao prve filozofije. Razotkrivenost, do koje se razotkrivanjem prvenstveno »kretanja« bića dospijeva, u toj istoj teoretskoj, mislimo helenskoj predaji, smatrana je istinskim, nesumnjivim »znanjem« — EPISTEME, pa je i kategoričnost njegova uzimana za teorijsku pretpostavku prve filozofije. Razotkrivenost — ALETHEIA, ili u našem jeziku ISTINA, imala je u Helena posve drugačije značenje no u nas baštinika srednjovjekovnog poimanja istine — ADAEQUATIO — izjednačenosti pojma i predmeta o kom je riječ. Neizjednačenost, no ne u spoznajnom času vezanom za istinitost istine, već u sadržajnom smislu, kao odvajanje od izvornika ili »uzora«, odljepljivanje od helenskog »počela«, pa makar i »apokrifno«, makar samo u književnostilskom okružju, nama u ovom kontekstu neminovno postaje pitanjem, jer se, na kraju, i Ciceron na nju poziva. Lako je vjerovati Ciceronovom izvještaju o nesklonosti njegovih kritičara spram filozofskog posla prenošenja helenskih etičkih postavki u krug latinskog jezika i rimske kulture napose, kad su tu misao zasigurno poznavali u izvornom jeziku, i raspravljanje o istom predmetu na materinjem smatrali nevjernim naličjem izvornog lika. Ta na izgled samo izlišnost prenošenja i prevođenja tuđeg u svoj duhovni vidokrug danas se smatra neizostavnom pretpostavkom nastavljanja, a Zapad na helensku predaju nastavlja, kako su Rimljani već pred dva tisućljeća počeli. Mi to prenošenje cijenimo, dapače ga smatramo kamenom temeljcem mogućoj samostalnosti, njegovanjem plodonosnosti zemlje u čijoj utrobi počivaju bogatstva za one koji ih znaju tražiti, poticati, njegovati i razvijati. Otud i zato naš naslov »pohvala filodoksiji«, pohvala izlaganju tuđeg mišljenja — mnijenja, pohvala nadarenom raspravljanju o tuđim mislima, da bismo nastavljajući na tuđu budili svoju misao, prizivali u zbilju neprobuđene mogućnosti vlastitog duha. Ako smo već uvjereni u čestitost tog posla pa mu i pohvalu izričemo, pitajmo se i to šta i kako Ciceron prenosi? Ako se složimo u tome da je neprocjenjiva zasluga sofista što su filozofijski napor usmjerili na čovjeka i odvratili u svom vremenu »duhovno oko« od fizike i logike, od KOSMOSA i LOGOSA, pitajući se u biti samo za čovjeka i oko čovjeka, onda, poznajući predmet »rimskog filozofiranja«, nećemo pogriješiti ako ga metodološki i sadržajno u osnovi vežemo za ljudski svijet, zakonom uspostavljen, na zakonitosti i pravnoj sigurnosti u državi uobličen. Tako smo pri misli *»da to filozofiranje mora biti u svijetu, sa svijetom, možda protiv svijeta ali u svakom slučaju za svijet«* (cf. Otto Seel, *Cicero und das Problem des römischen Philosophierens:* Cicero i problem rimskog filozofiranja. U: *Cicero ein Mensch seiner Zeit:* Cicero čovjek svoga vremena. W. de Gruyter u. Co., Berlin 1968, S. 136). Kroz taj stav sagledivo je i značenje Ciceronove obrane izvjesnih stavova helenske etike, njegovo pristajanje uz neke od njih, i najposlije »njegovo prosuđivanje«, koliko stavova koje prihvaća toliko i onih koje duhovito i vješto, stilski izuzetno i rijetko čitko odbacuje. Iz toga proizlazi da je čitav Ciceronov napor cjelovito sagledliv iz tri kritička trenutka:

1. kritičko izlaganje,
2. pristajanje i obrana,
3. pobijanje i odbacivanje.

Određujući tako i naš zadatak koji se dovršava u svrsi postavljenoj samim naslovom, u pokazivanju razumijevanja za posao kojim se Ciceron bavi, smatramo da smo istovremeno odredili i naš metodološki put, od tumačenja, preko kritičkog prihvaćanja ili odbacivanja, do vrednovanja u metodološkom i sadržajnom smislu ovog Ciceronovog spisa. Dakako da će na taj način mnogostrane osobine Ciceronovog stvaralaštva ostati po strani, a nadasve književnostilske odlike jezika, no, osim nekoliko natuknica, to i nije naš zadatak. Ako je Ciceron *»Osnova čitava potonjega razvoja latinske proze«* (cf. J. M. Tronski, *Povijest antičke književnosti,* Matica hrvatska, Zagreb 1951, s. 387), a na temelju njegova *»jezika stvara se 'novolatinska' humanistička proza koja je odigrala golemu ulogu u oblikovanju nacionalnih književnosti evropskih naroda« (ibid.,* s. 399), onda bi svako naše naglašavanje njegove stilistike i retorike u ovakvom kontekstu ipak ostalo nepotpunim književnim pomenom, do čega nam ni najmanje nije stalo.

A. EPIKUR

1. *Izlaganje. Epikur — ili užitak sa mjerom*

Navodeći naslovnu tezu u ovom obliku, nismo vjerni Ciceronovom stavu spram Epikurove etike, već ovaj, a i svaki budući radni naslov iskazuje smisao našeg razumijevanja, ovdje Epikurovih filozofijskih ostataka. Nama je prvenstveno

stalo do što objektivnijeg tumačenja izvorne građe, pa zato ovo upozorenje samo pokazuje na naš put, a razlike će postajati i same po sebi vidljive kada kroz poduzeto, doduše podosta složeno, napokon prođemo. Kada smo nešto prije pripomenuli da je Ciceron sljedbenik Akademije, pa iz njena teoretskog i sadržajnog vidokruga prilazi tumačenju Epikura, nismo strogo odredili njegovo stanovište, što smatramo najvažnijom obavezom u polazištu, pa ćemo to učiniti sada. Uprkos činjenici da Ciceron nebrojeno puta dokazuje izuzetnu sposobnost za filozofijsku distinkciju, logički utemeljenu i izvedenu, za prigodnu polemiku namijenjenu, u pitanju najvišeg dobra iz Akademijina etičko-političkog nasljeđa, njegovo razlikovanje, uprkos toga što postoji, školničke niti Platon-Aristotel-Teofrast, nije dovoljno razumljivo, pogotovo kad znamo da se baš u navedenim pitanjima aristotelijanski peripatetizam bitno razlikuje od platonijanskog akademizma, a i sam Ciceron meditira poučavan Teofrastovim spisom o istom predmetu. Iz teksta ove knjige mogli bismo tako izvesti prestrog zaključak, da je, bar tu, veliki Rimljanin zapravo peripatetičar, kad doslovce hvali Aristotelove etike i Teofrastove spise, a Platona tek apoteotički izdvaja i među svima izuzima. Pa kad bi i Ciceronov pristup Epikuru trebalo tumačiti samo akademički, npr., samo sličnošću Platonova odnosa spram Demokrita, ostali bismo pri našoj tvrdnji zbog okvira kriterija koji se temelji na duhu peripatetičke škole. Ovdje to, na žalost, nećemo podrobnije dokazivati, ali je misao doista izvediva iz konteksta knjige, a pažljivi čitatelj će to vrlo lako uočiti.

Isto tako, kao što je običaj da se Demokrit ne izdvaja od Leukipa, Ciceron Epikura neće razmatrati odvojeno od njegova učitelja. *»Dok slijedi Demokrita, Epikur uglavnom ne griješi«* (Ciceron, op. cit., I, VI, 18). Iz ove teze moglo bi se zaključiti da se u najvažnijim tezama Ciceron slaže sa Demokritom, što bi bio i logički zaključak, a već u slijedećoj rečenici on je i nemoguć, koliko zbog prigovora Demokritu toliko i zbog fatalnog pitanja koje se temelji na razdvajanju hiletičkog i kinetičkog, tvarnog i njegova »života« kretanja, što je helenskoj filozofijskoj predaji posvema strano. Pitanje: *»prvo, šta je materija iz koje je sve načinjeno, drugo, koja je to sila koja to sve proizvodi«*, uključuje u sebe prapitanje na koje Heleni odgovaraju prapočelom, od elemenata do aristotelijanskog jedinstva hiletičkog i morfetičkog, tvarnog i oblikovnog počela, od Talesa do Platona, Demokrita i Aristotela, pa se sa njegovim razlogom valja složiti, dok se njegov drugi dio o sili proizvoditeljici ili mora uključiti u sadržaj prvog pitanja, budući da se on odnosi na »kretanje — proizvođenje«, na »oprirođavanje — prirastanje prirode«, na unutrašnji život prirode same, a »kretanje ne postoji izvan bića . . .« (Aristotel, *Metafizika*, 1065 b — 1066 b), ili mu valja poreći smisao u duhu helenske prve filozofije, ili još određenije u duhu fizike što proizlazi iz Aristotelova stava. Ono pitanje, prema tome, koje Helen postavlja tražeći općenito, tražeći ono posvemašnje prisutno u »životu« bitka, tražeći počelo prirode, pa najprije od elemenata stvara praosnov da bi spekulativno dospio do čiste izvedenice, objedinjujući elementarnost iz mnoštvenosti u, primjerice, tvarnost-hiletičnost (Aristotel) do dvojstva tako tvarnog i oblikovnog kojemu tvarno postojanje omogućuje da dospijeva do kraja filozofijske arhelogije, Ciceron obrće prigovorom da i Demokrit i Epikur, doduše, *»govore o materiji, ali silu i učinski uzrok neprimjetno prešućuju«* (Cic., ibd.), u pitanje koje jedinstvo hilozoemorfizma razdvaja na biće i njegov uzrok koji nije ni ono, ni nešto u njemu, pa se i kretanje u tom smislu može shvatiti jedino kao pridošlo, pridodato, drugim riječima, stvoreno, jer proizvođenje ima uzrok, ako se sam svijet ne shvati kao *»proizvođenje«*. Ako se još ima za potvrdu i stanovište da se *»čitavo filozofijsko mišljenje kretalo spram svijeta prirode«* (F. W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*. »La nouva Italia«, Firence 1967, p. 147), dakako da se misli na filozofijsko mišljenje starih Helena, naš prigovor Ciceronu ne može doći u pitanje. Taj prigovor upućujemo kao tvrdnju da Ciceron nije razumio dovoljno helensku fiziku, koja ga, uostalom, nije ni zanimala, pa njegovo prigovaranje spada u jedan rod, a sadržaj kojem prigovara u drugi rod. Metabasis — prelaženje iz roda u rod, tu znači daleko više od logičke pogreške, tu je riječ o dva filozofijska svijeta. O svijetu helenskom koji počelo bitka traži u bitku samom i o svijetu rimskom koji počelo bitka traži u duhovnom, u božanskom izvan bitka. Smisao ove pripomene ima načelno ulogu putokaza.

Mi ćemo naš prigovor prikazati na Ciceronovom tekstu. Unatoč toga što Demokritovo objašnjenje kretanja atoma u pravcu kroz prazninu, kao ni Epikurov otklon u tom kretanju ne možemo danas smatrati dostatnim, Ciceronov prigovor obojici zbog izvedenog temelja u stanovištu smatramo disparatnim. *»Dok je sa jedne strane samo skretanje atoma proizvoljan zaključak, (on, naime, uči da atomi bez uzroka skreću,*

a za fizičara je najveća sramota kad tvrdi da se nešto bez uzroka događa), sa druge strane, on je bez razloga atome lišio onog prirodnog kretanja svih teških tjelesa u pravcu prema dolje, kako sam tvrdi, i tim nije postigao cilj zbog kojeg je izmislio dokaz« ... »Na taj način Epikur ondje gdje odstupa od Demokritova učenja griješi, a postavke u kojima se sa njim slaže potpuno su Demokritove — atomi, praznina, sličice ... usljed čijeg nailaženja ne samo da mi vidimo nego spoznajemo; pa i bezgraničnost ..., sve to potječe od Demokrita, isto tako i beskrajni svjetovi koji svakodnevno nastaju i propadaju« (Ciceron, op. cit., I, VI, 19—21). Ciceronov prigovor dvojak je. U svom prvom dijelu upućen je na skretanje atoma, po čemu se Epikur razlikuje od Demokrita i nadopunjuje ga, a drugim dijelom utvrđuje poznato, da je sve ostalo učenik preuzeo od učitelja. Zašto pitanje uzroka skretanja za Cicerona znači stvarni prigovor, objasnili smo u našem razlikovanju dva filozofijska razumijevanja bitka, ali zašto Epikur nema potrebe objašnjavati pitanje uzrokovanja skretanja ili Demokrit uzrokovanja kretanja u pravcu, želimo još jednom objasniti. Za Cicerona je pitanje uzrokovanja skretanja, ili kretanja u pravcu, samo supsumcija — podređivanje prvom pitanju, pitanju uzroka kretanja samog. Za Demokrita, pitanje uzrokovanja kretanja naprosto ne postoji u smislu traženja »bića« koje kretanje proizvodi, pa ga i Aristotel tako ne postavlja, budući da se kretanje ne izdvaja iz »života« bitka koji je vječan, kad je i »život« njegov vječan, tj. kretanje, već ono ima svoj razlog jedino u traganju za objašnjenjem kako se kreće nešto, kako se bitak kreće. Aristotelovo pitanje o prvom nepokretnom pokretniku to isto dokazuje, budući da se ne može razumjeti u riječi proizvođenje čija bi pretpostavka bila potpuna lišenost, potpuno nepostojanje, već u složenosti značenja *kako je kretanje pokrenuto,* premda je vječno, objašnjavajući unutar fizike problem na takav način da mu odgovor iz pretpostavke ostaje suvišnim. Naime, spram vječnosti bitka i kretanja, prvi nepokretni pokretnik predstavlja nama nerazumljivu interpolaciju, čak i u značenju kako se bitak kreće, možda zbog toga što još uvijek ni mi nismo dovoljno ušli u značenja helenskih riječi ARHE i KINESIS. Unatoč Aristotelova prigovora Leukipu i Demokritu: *»U pogledu problema kretanja: odakle im i na koji način ga bića imaju, ovi su ga filozofi, kao i ostali, jednostavno prešutjeli« (Metafizika,* 985 b), budući da se i njegovo stanovište logično svodi jedino na pitanje kako se kreće, a nesvodivo je na pitanje odakle

u našem značenju riječi uzrokovanje, proizvođenje i još manje stvaranje, kad poznamo stav: *»nemoguće je da kretanje postane ili prestane, jer je ono vječito« (Metafizika,* 1071 b), mi ostajemo pri izvedenom tumačenju, jer se postavljeno pitanje o uzročnosti spram vječnosti ukida. Sve to smo izvodili samo zato da pokažemo još jednom razliku u stanovištima Epikura i Cicerona, radi lakšeg razumijevanja slijedećeg. No, naš zadatak i nije raspravljanje o problemima fizike, već o etici najvišeg dobra, unatoč toga što je Epikur najviše cijeni i smatra njezina znanja pretpostavkom etike, budući da se kroz njena znanja oslobađamo *»straha od smrti«,* stičemo *»spokojstvo duha, jer ona otklanja neznanje prirodnih tajni, umjerenost, jer ona objašnjava prirodu želja i njihove vrste ... mjerila i kriterije znanja koja nas, kako je već Epikur utvrdio, upućuju u metode raspoznavanja istine od neistine«* (Cic., op. cit., I, XIX, 64).

Smatramo da će nam samo nekoliko Ciceronovih napomena, bez dubljeg ulaženja koje on inače poduzima u izlaganju, naznačiti bitno u Epikurovoj etici, pri čemu ćemo najveću pažnju posvetiti njegovom razračunavanju, no kasnije. Ako već na početku pripomenemo da su ljudska osjetila pretpostavka Epikurovog pojma čovjeka, budući da mu *»ništa neće ... ostati«* (Cic., op. cit., I, IX,- 30), ako ih ga se liši, onda je posve razumljiv njegov stav da sama ljudska priroda neposredno sudi o tome šta je sa prirodom u skladu, a šta je sa njom u suprotnosti. No, nije vrhovno sudište u Epikura prepušteno samo osjetilima. On smatra da se i razumom samim može isto zaključiti, tj. da ono što nam osjetila u stanju svoje ugode nude kao poželjno valja željeti, a ono što im pričinja bol izbjegavati, što znači da ima pojava koje su dostojne žudnje i onih koje izazivaju gađenje. Najveći dokaz za to bila bi činjenica da nitko od užitka ne bježi naprosto zbog uživanja, već zbog toga *»što veliki bolovi snalaze one koji ne znaju razumno uživati«* (Cicer., op. cit., I, X, 32). Tako shvaćen etički sistem nitko ne bi mogao smatrati »razvratnim«, sladostrasnim. Ne smetne li se s uma da Epikur nedvosmisleno određuje i najveći užitak kao potpun *»otklon svakog bola«,* a u razlikovanju stanja bola i uživanja ne priznaje srednje stanje, onda stanje potpune bezbolnosti nije teško razumjeti kao dosizanje krajnje granice užitka, kao postizanje *»najvišeg dobra«.* U tom stanju dosiže se najviši stupanj samopouzdanja i prevladanja straha od vlastite granice, od smrti i bola, krajnji stupanj ukidanja bogobojaznosti. Strah od smrti nestaje

jer se spoznaje da je stanje smrti posvemašnja bezosjećajnost, strah od bola nestaje zbog toga što se zna da je lagan bol jedino dugotrajan, a težak kratak. Sve to upućuje na zaključak da je najviše zlo podnošenje bola, a najviše dobro život proveden u uživanju. Dakako da se u tom vidokrugu i filozofija smatra životnom mudrošću, drugim riječima, mudrost je *»umjetnica koja uči kako se traži i pronalazi užitak«* (Cic., op. cit., I, XIII, 42). Filozofija uspostavlja znanja o razlikama dobra i zla, što običnu ljudskom životu nedostaje, pa je podvrgnut strahu i »pohoti«, »neznanju« i »predrasudama«, »praznini srca« i »tuzi«, »žestini požude« i »grozoti nezasitljivosti«. U tim zlima Epikur vidi izvore »mržnje«, »razdora«, »neslоge«, »pobuna« i »ratova«. Jedino je život mudraca slobodan posve od pomenutih zagorčavanja života, zato što nije opterećen suvišnim brigama, poznajući zadovoljan granice koje je priroda čovjeku odredila. Od svih zala koja opterećuju ljudski rod, najveća su svakako *zabluda* i *neznanje*. Zabludu i neznanje potire jedino mudrost i znanje, pa ih valja željeti radi užitka, te izbjegavanja neprilika i nespokojstva. Ni druge vrline ne treba željeti radi njih samih. Umjerenost donosi staložen život, čvrstoća odluke oslobađa straha od posljedica, prosuđivanje između dobra i zla često priređuje najviši užitak zbog odricanja od nekog užitka, što znači da umjerenost ne prikraćuje, već uvećava užitak, pa dovodi do najvišeg dobra. »Podnošenje bola«, »strpljivost«, »radljivost« i »hrabrost« ne privlače sami od sebe, već iz spoznaje da nas tako očekuje život bez briga i straha. »Kukavičluk« i »plašljivost« treba odbacivati zbog toga što pričinjavaju bol, a »srčanost« i »ustrajnost« njegovati jer rađaju užitak. Što je rečeno o spomenutim vrlinama, još više važi za pravednost koja nam ulijeva »spokojstvo«, umiruje duševni život, ili pak obećava život najviše nalik »nepokvarenoj« prirodi. Kad znamo koliku bol ponekad trpi tijelo, kolika li je tek žestina duševne boli koja nema vremenskih granica. To znači da duhovni užitak donosi više sreće nego užitak tijela, jer se njegovo trajanje proteže na prije, sada i ubuduće, dok bol tijela uvijek traje ograničen vremenom. Ugodan je stoga život samo u ispunjenju svojih dana »pameću«, »poštenjem« i »pravdom«, a tegoban je ispunjen »bolestima duše«, prekomjernom žudnjom za »bogatstvom«, »slavohlepljem«, vlastoljubljem«, nezasitnim zadovoljavanjem »putenosti« i razdiran »praznovjerjem«. Mudrac vodi uzoran život držanjem požude »u granicama«, »prezиranjem smrti«, sudom o bogovima »bez straha«, doista uvijek

»u stanju uživanja«. Sadašnjost mirno savlađuje, nije u strahu od budućnosti, jer »sudbina vrlo malo smeta mudracu« (Cic., op. cit., I, XIX, 63). Takva spoznaja počiva na tezi da nam ni »neograničen život« ne bi pružio više užitka od ovog »ograničenog«. U tom ograničenom životu za Epikura nijedna stvar nije »važnija, nijedna sadržajnija, nijedna ugodnija od prijateljstva« (Cic., op. cit., I, XIX, 65). Ta spoznaja dovodi do uvjerenja da nijedno zlo ne traje vječno, a »veza među mudracima« i jest u tom *»da oni svoje prijatelje jednako vole kao same sebe«* (ibid., 70). Ovako je doista mogao o ljudskom životu govoriti samo takav čovjek koji je mislio *»da vrijedi samo ona učenost koja nas upućuje u vještinu blaženog i zadovoljnog življenja«* (ibid., I, XIX, 71). A o Epikuru se ne bi drugačije moglo govoriti. Ne bar iz okvira naših uvjerenja. Ciceron, pak, misli drugačije.

2. *Pobijanje. Epikur — ili život tijela*

Prema Ciceronovom stanovištu, kojim on i počinje svoju kritiku, Epikur ne smatra nužnim »definiciju-odrednicu jedne stvari«, što proizlazi iz poteškoća oko razumijevanja njegovog pojma HEDONE — užitak, premda nam se teoretski primjedba čini neodrživom budući da je logički sistem Demokritov, koji Epikur nasljeđuje u njegovoj KANONICI, bio vjerojatno tako dobro razvijen kao i Aristotelov *Organon*, samo što nam spis nije sačuvan. No, kako već na početku srećemo nesporazum, a Ciceronova je nakana da dokaže kako je Epikurov pojam »užitka sa mjerom« prezasićeni hedonizam, puko osjetilno uživanje, što napominjem hotimično već u početku, samo da i sami izbjegnemo njegovu zabludu, pristupimo interpretaciji. Da bi odmah otkrio svoje čitanje Epikura, Ciceron izričito navodi da je prema njegovom razumijevanju Epikur smatrao dobrim samo uživanje u jelu i pilu, u slušanju prijatnog i u razvratnom uživanju. To što Epikur užitak smatra vrlinom, Cicerona užasava, pa ga uspoređuje sa bludnicom među čestitim ženama. Užitak je prema njemu *»na zlu glasu i izaziva podozrenje«* (Cic., op. cit., II, IV, 12). Unatoč žestine usporedbe i prigovora, Ciceron dopušta mogućnost nerazumijevanja Epikurovog naziva *»užitak«*, premda navodi općeprihvaćen smisao riječi iz latinskog jezika kao suodgovarajuće značenje, priznajući da je Epikur upotrebljava u *»naročitom značenju«*. Najporazniji prigovor Epikurovoj školi, već na samom početku prigovaranja, svakako je ovaj: *»sljed-*

benici vaše škole vrlo lijepo tvrde da nekome koji hoće da bude filozof nije potrebno naučno poznavanje stvari« (ibid.), što je i opet neistinita primjedba budući da je fizika i znanje za Epikura pretpostavka odbacivanja straha i zablude, podjednako slobodna i sretna života, koji jedino uzorno može provoditi mudrac ili filozof.

Zanimljivu primjedbu, doduše beznačajnu na kraju spram Epikurove etike, pravi Ciceron povodom njegove podjele stanja u kojima se čovjek može nalaziti. Ne priznajući neko treće stanje, osim stanja užitka i bola, Epikur, prema Ciceronu, pojednostavljuje mogućnosti, pa Ciceron drži da postoji i treće stanje, stanje niti bola niti užitka, u kom se nalazi veliko mnošvo ljudi. Tome je uzrok i Epikurovo ostavljanje neobjašnjenim najvažnijeg pojma njegova sistema, pojma užitka. Pozivajući se primjerom na Aristipa, čiju etiku bismo mogli nazvati hedonističkom za razliku od Epikurove, stičemo dojam kako Ciceron pomišljajući na Kirenaika Aristipa govori o velikom Atenjaninu. Navedena Ciceronova primjedba sa jedne strane pokazuje nerazumijevanje Epikurovog pojma užitak, a sa druge spekulativnost istog pojma u etici najvišeg dobra, kroz koju je jedino i moguće postići blaženo stanje, nadilaženjem ravnodušnosti i stvaranjem umnog odnosa prema svemu, što znači da indiferentnog stanja za čovjeka nema. Cicerona tu ne opravdava ni njegovo razlikovanje, na kom uporno ostaje, stanja bez bola od stanja užitka, odnosno neuvažavanje baš presudne za Epikura refleksije kojom se stanje bezbolnosti dovodi kao izvorni kvalitet u sferu blaženstva. Tako filozofijski, umni dokaz protiv hedonistički shvaćenog Epikura Ciceronu izmiče, ili, bolje rečeno, on ga hotimice obrće spram njegova sistema. To jedinstvo stanja bez bola sa stanjem užitka, ili, jednom riječju, ta pretpostavka blaženstva u najvišem dobru Ciceronu ostaje i filološki i filozofijski nedostupna, zbog »zlonamjernosti« i neznanja, što je za Epikura najniže zlo. Dakako da je Ciceronov zaključak iz njegovih pretpostavki za razumijevanje Epikura nepovoljan, pa kad tvrdi da iz njegova izvoda ne proizlazi sud da *»osjetilno uživanje nije uživanje, nego da osjetilno uživanje nije najviše dobro«*, ostaje pri tom što smo prije toga napomenuli, a sada i njegovim tekstom potvrdili. Naša namjera pri tom nije puka obrana Epikura, već prikazivanje Ciceronova nerazumijevanja. Sve daljnje primjedbe Epikuru koje ćemo sada navoditi samo su popunjavanje teoretskog okvira koji smo dovoljno prikazali. On prigovara Epikurovoj podjeli požuda na prirodne i potrebne,

prirodne i nepotrebne, i niti prirodne niti potrebne, nudeći drugačiju podjelu. Za njega su požude samo dvorodne, »prirodne«, naime, i »isprazne«, a prirodne mogu biti potrebne i nepotrebne. Kao i svaka školska podjela, ne mora ni ova u biti značiti presudnu riječ, ali je za Epikurovo razlikovanje vrlo značajna, a Ciceronov zahtjev i prigovor Epikurovom »pojednostavljenju« i logičkom nepreciziranju na ovom mjestu zbog nedovoljnosti pada u vodu, jer Atenjanin podrobno objašnjava i opravdava svoju podjelu, dok Ciceron, pristajući uz druge, svoju ne razlaže. I premda se sa Epikurom potpuno ne slaže, miri se sa činjenicom da ovaj raspravlja o *»ograničavanju požuda«*. Unatoč toga ograničavanja, Ciceron ostaje pri »hedonizmu« Epikurove etike, pa mu spočitava, prigovara i zanovijeta: *»Kakva je to filozofija koja nemoralu ne zadaje smrtni udarac, nego se zadovoljava nekim srednjim stanjem poroka?«* (Cic., op. cit., II, IX, 27). No, još je gore od zanovijetanja lažno podmetanje: *»Dobiva se utisak da ne postoji nijedno nemoralno djelo koje on ne bi bio spreman radi uživanja učiniti, samo ako je osigurano njegovo prikrivanje«* (ibid., 28). Zato se i ne treba čuditi kad malo dalje doziva u pomoć cenzora, jer prema njegovom mišljenju u toj borbi filozof ostaje nemoćan kad vjeruje da Epikur propovijeda tezu da *»budući razvratnici moraju prethodno biti filozofi«* (Cic., op. cit., II, X, 30). Nas ovdje ne može zanimati duhoviti cinizam, pokatkad odvratni sarkazam, jer bismo se na isti način morali boriti sa velikim retorom kome je stalo do forme, premda to na početku knjige ne smatra važnim, a još više do pobjede u sporu pod svaku cijenu, što je kao advokat najvještije radio u rimskom sudu, ne samo zato što takav stil zamućuje ionako tešku problematiku unutar jezičkih mogućnosti već naprosto zato što bismo na taj način prihvatili borbu sa protivnikom njegovim sredstvima kojima uistinu nismo dorasli. No više je nego duhovito kad Ciceron Epikurovu tezu o živom biću koje odmah po rođenju uživa i bori se za dobro, a izbjegava zlo, pomišljajući, naravno, na prirodne i potrebne nagone, izvrće u posve nešto drugo, tvrdeći da su najbolji suci razlike između dobra i zla ona živa bića koja još nisu iskvarena, maltene novorođenčad, što bi se moglo i pomisliti budući da rečenice jedna za drugom slijede, da bi već u slijedećem pasusu sa omalovažavanjem priupitao kojom će to vrstom uživanja *»malo dijete koje cvili moći prosuditi šta je najviše dobro i zlo«*. . . (Cic., op. cit., II, X, 31). Da je, prema tome, uživanje prirodni instinkt tijela, a ne teoretski izvedeno najviše dobro unu-

tar Epikurova etičkog sistema, kao dan jasno proizlazi iz Ciceronovih namjera. Mislimo da je isto tako kao dan jasno da takova kritika, što je vidljivo iz Epikurove teorije o najvišem dobru, sa njom nema nikakve veze. To se dade potkrijepiti i Ciceronovom napomenom da dijete, npr., ne traži hranu radi uživanja, već radi zadovoljenja nagona za hranom, kako bi govorio i Epikur, a on mu to isto vraća za protudokaz. Isto tako, kad pokušava život osjetila poistovjetiti sa vrhovnim kriterijem Epikurova sistema, tvrdeći da ona mogu suditi jedino o »*slatkom, gorkom, glatkom, hrapavom, bliskom, udaljenom*« ... itd., a da jedino razum može ispravno suditi poznavajući »*ljudske i božanske stvari*«, misli da pobija Epikura, a zapravo ga ponavlja. Iz svakog Ciceronovog prigovora Epikuru proizlazi stav da ga sravnava sa hedonizmom npr., Aristipa, Hijeronima, ili Karneada, a neprestano zapostavlja umnost mudračeva rasuđivanja, neophodnost znanja radi izbjegavanja zabluda i predrasuda, temeljnih pretpostavki pobijenog sistema. U tom moru lukavo stiliziranih prigovora, Ciceron ipak ne propušta priliku da kaže: »*Epikur tvrdi — a to je naša najsvjetlija tačka — da niko ne može ugodno živjeti ako ne živi moralno*« (Cic., op. cit., II XXII, 70), a kada mu sugovornik neprekidno ponavlja da ne razumije značaj Epikurove riječi uživanje, priznat će konačno: »*a možda i mi ne razumijemo njezino značenje*« (ibid., II, XXIII, 75). I na kraju, kad je već i sam posustao u smionoj polemici, navodi uzoran život Epikura i epikurovaca kao dokaz izuzetnosti moralne vrijednosti spram uživanja, kao da bi bilo moguće uzorno živjeti prema postavkama nemoralne teorije kao da za Epikura ne bi već i užitak za predznak imao samo moralno. Priznajući u slijedećem stavu da ne pita: »*šta on stvarno kaže, nego šta on može u skladu sa svojim sistemom i svojim nazoriam reći*« (Cic., op. cit., II XXVI, 84), ni svjestan nije koliko iskreno priznaje pogrešnu osnovu svojeg pristupa Epikuru, jer priznanjem da »možda« ne razumije njegov pojam »užitka«, što smo izveli i naveli ranije, priznaje da prema toj mogućnosti, a što je doslovno istina, ne može primjereno govoriti u skladu sa, ili protiv njegova sistema. Zato bismo vlastite Ciceronove riječi: »*Šta koristi hvalisavo govoriti ako se ne govori dosljedno*« (op. cit., II XXVII, 89), u ovom trenutku zagovarajući ispravnost metodološkog postupka, zadovoljni mogli primijeniti i na njega. To možemo ustvrditi tim pouzdanije kad se prisjetimo još jednog promašaja u kritici, prilikom svođenja objektivnog važenja Epikurove teorije o najvišem dobru na vremenski ograničen

period ljudskog života, period punog života svih osjetila koja se u početku razvijaju, a onda prije kraja života tijela lagano gasnu. To nam je još jedan dokaz zapostavljanja umnosti uživanja i Ciceronovog poimanja Epikura samo u vidokrugu golog hedonizma.

3. *Kritička primjedba*

Ne utvaramo sebi ni primisao da smo bogatstvo nijansi Ciceronovih prigovora u pobijanju cjelovito istumačili. Nipošto. Mislimo, naprotiv, da to nije ni posao od pravog značaja, jer je bilo dovoljno pokazati slabosti pretpostavke od koje je Ciceron pošao. U tom smo, mislimo, prema našem kriteriju uspjeli. To nam i nije bio suviše težak posao zbog doslovnog, ponekad nespekulativnog tumačenja i pobijanja Ciceronovog Epikura. Ne smijemo propustiti ovog puta, prije konačne ocjene, citat koji to dokazuje: »*U vrijeme dok čovjek trpi najniže zlo nije sretan. Mudrac je međutim, uvijek sretan, mada katkada trpi bol, prema tome bol nije najniže zlo*« (Cic., op. cit., II, XXXII, 104). O kvalitetu ovog silogizma ne bismo govorili, ali nam nije jasno zašto Ciceron misli da je njegov izvod uperen protiv Epikura. Naime, nama to nije jasno zbog umne dimenzije Epikurovog suprotstavljanja boli užitku pa bismo i navedeni silogizam mogli navesti samo u korist dokaza njegove postavke. Budući da je Ciceronov pristup Epikuru oformljen atributima hedonizma koji isključuje ono umno iz hedone — užitka, bukvalno gledajući Ciceron bi bio u pravu. Za najznačajniji prigovor Ciceronov Epikuru mi smatramo ovaj: »*U duši uživanje nastaje radi tjelesnog uživanja, a duševno uživanje je veće od tjelesnog. Iz toga proizlazi da je onaj koji želi sreću sretniji od onog kome se sreća želi*« (Cic., op. cit., II, XXXIII, 108). Ako je iole istina u misli da je svaki užitak uvijek vezan za jedno mišljenje i jedan doživljaj u nekoj ličnosti, a to gotovo uvijek biva različito u raznih ljudi, onda je jedan od osnovnih atributa Epikurovog najvišeg dobra ipak egoizam. Koliko smo u pravu spram Epikura, ni nama dokraja nije jasno. Jasan nam je jedino izvor te misli. To jeste sa jedne strane sam Epikurov sustav, ali, sa druge strane, na takav sud nas navodi i Ciceronova pretjerana kritika. Unatoč toga što nam se ni sud prof. Bošnjaka ne čini najsretnijom ocjenom Epikurovog etičkog sustava, najbliži je i našem uvjerenju, a vjerujemo da je najbliži onom što nam

preosta od svjedočanstva o jedinstvu umnog i užitka. »*Epikurova etika nije senzualni hedonizam, nego racionalni, koji se koristi i senzualizmom, ali samo racionalno, tj. u granicama logičnog i prirodnog*« (B. Bošnjak, *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Matica hrvatska, Zagreb 1957, s. 39). U ovom smislu ocjenjivati Epikura značilo bi prema našem mišljenju najviše naglašavati baš atribute *logično* i *prirodno*, što Ciceron ni ne pomišlja dovodeći u isti smisao senzualizam Kirenaika i hedonizam Epikura. Koliko god Ciceronov pristup Epikuru teoretski stajao u praznini, koliko god spekulativno bio nemoćan da ga dostigne britkošću svojeg (ne tipično filozofijskog) jezika, otvara mišljenju puteve oporbe, izaziva svojim stavovima čekajući u zasjedi, raspaljuje horizonte duha lakoćom izlaganja i glatkoćom rečenične forme, pa mu uz kritike dajemo najistaknutije mjesto u moru filodoksije Epikuru posvećene. Jer, njemu zahvaljujući imamo svjedočanstva. O tome ćemo, dakako, govoriti cjelovito na kraju.

B. STOICI

1. *Izlaganje. Stoici — ili mudrost ravnodušnosti*

Prelazeći na razgovor o stoicima, Ciceron smatra za vrlo značajnu primjedbu o njihovom stručnom nazivlju — terminologiji. I on misli poput stoika da je »*filozofija nauka o životu*« (Cic., op. cit., III, II, 4), ali to ne znači da se njen poslenik može služiti »jezikom ulice«. Vjerojatno je i to bio razlog da su stoici, prema Ciceronovom mišljenju, baš u nazivlju bili veliki »novatori«, a Zenon, njihov osnivač, »*nije bio u tolikoj mjeri pronalazač novih ideja koliko nove terminologije*« (ibid., 5). Ta primjedba neka nam posluži samo za uvod u Ciceronovo tumačenje stoika.

Početak izlaganja stoičke filozofije Ciceron izjednačuje sa početkom ljudskog života u kom se ogleda prva čovjekova ljubav prema svojoj prirodi u podmirivanju potreba tijela, što je prirodni izraz temeljne ljudske težnje za životom skladnim sa prirodom, početnom i završnom tezom, okvirom stoičke škole. Od tih prirodnih potreba Ciceron, slažući se sa stoicima, strogo razlikuje uživanje. On ga ne smatra pokretačkom težnjom ljudskog bića poput Epikura, pripominjući da bi u obr-

nutom slučaju iz suprotnog stanja proizlazilo niz opasnih i nemoralnih činjenica u svakodnevnom ljudskom obitavanju. Zato stoici smatraju »*vrednotom ... ono što je samo po sebi u skladu sa prirodom*« (Cic., op. cit., III, VI, 20). Živjeti u provođenju moralnih vrednota u život sastoji se jednostavno od nekoliko misli putovoditeljki, od kojih su sve tri bitne: 1. čuvanje svog prirodnog stanja; 2. zadržavanje onog što je u skladu sa prirodom; 3. odstranjivanje suprotnog navedenom. Tako je istovremeno uspostavljen i zakon odabiranja onog što je u skladu sa prirodom i odbacivanja suprotnog. U tom vidokrugu za stoike je presudno razumijevanje dužnosti koje, dakako, proizlaze iz prirode, jer ih shvaćaju kao unutarnju težnju prema konačnom dobru. Ako se i na mudrost tako gleda kao na vrijednost kojoj valja najodsudnije težiti, onda nije ni čudo što je oni nadređuju nagonima, što je smatraju vrednijom. To i nije slučajno ako se pri tom vjeruje da mudrost uključuje u sebe »velikodušnost« i »pravičnost«. Slično Epikuru, koji tvrdi da postoje samo stanja uživanja i bola, i stoici postavljaju jednostavnu razliku između moralnog i nemoralnog, smatrajući da unutar vrednovanja i postoji samo moralno i nemoralno. Ako je stoga moralna vrijednost jedino dobro koje nas rukovodi u životu skladnom sa prirodom, a mudrost najviša ljudska odlika, onda »*mudraci svih vremena provode blažen, savršen i zadovoljan život, da ih ništa ne priječi, ne ograničava i da ništa ne potrebuju*« (Cic., op. cit., III, VII, 26). Da nam ovo možda naglo poistovjećenje moralnog, prirodnog i dobrog ne ostane bez dokaza, navest ćemo vrlo jasan i izrazit citat: »*svako dobro je dostojno pohvale a dostojno pohvale je moralno, prema tome dobro je moralno*« (Cic., op. cit., III, VIII, 27). To je za stoike neophodna pretpostavka, budući da im je moralna vrednota kriterij blaženog života, a tako se onda moralna vrednota mora smatrati »*jedinom dobrotom*«. Ako se stane na to stanovište, onda se valja koristiti svim sredstvima koja nam stoje na raspolaganju, a to su spram mudrosti, prije svega, znanja i poznavanja »*djelovanja prirodnih uzroka*«, kako bismo se uskladili i saglasili sa prirodom. Isticanje vrijednosti i ugleda fizike koja upoznaje počela i ustrojstvo svijeta samo je logički zahtjev (Cic., op. cit., III, XXII, 73). Iz toga proizlazi i stav da moralno treba željeti radi njega samog i nemoralno odbacivati zbog njega samog. To se sve još uvijek odnosi samo na vrednovanje ljudskih djela. Međutim, stoici se bitno razlikuju od Epikura, o kojem smo govorili s obzirom na razlikovanje stanja užitka i bola sa stoičkim vrednotama moralnog i

nemoralnog, baš u pogledu mogućnosti trećeg, onog između moralnog i nemoralnog što se obično zove indiferentnim. Oni smatraju da postoje radnje u ljudskim postupcima koje se vrše *»iz razumnih razloga«* (Cic., op. cit., III, XVII, 58), i jednostavno ih nazivaju *»dužnostima«* (ibid.). Njih ne ubrajaju ni u dobro ni u zlo, već u indiferentno. Iz toga proizlazi zaključak da i mudrac, uzor skladnog života sa prirodom, ponekad vrši *indiferentne radnje* naprosto zato što ih smatra dužnostima. Primjera radi poslužit ćemo se Ciceronovim objašnjenjem. Dužnost je vratiti izgubljenu stvar vlasniku. Kriterij, pak, za moralno i suprotno je »pravednost«. *»Na osnovu pravednosti«* radnja postaje moralno djelo, dok vraćanje, npr., samo po sebi za stoike znači golu dužnost. Tako razumijevanje i tumačenje ljudskih postupaka ima dalekosežan značaj u filozofiji stoičke škole. *»Pošto sve neutralne stvari čine osnov svih dužnosti, zato se ne govori bez razloga da se na njih odnose sve naše misli uključujući i rastanak sa životom i ostajanje u životu«* (Cic., op. cit., III, XVIII, 60). Ta postavka samo u prvom susretu izgleda nerazumljiva, dok se ne prisjetimo osnovnog gesla stoika, života, naime, u skladu sa prirodom. Tada je vrlo jednostavna. Dok je naš život u znaku skladnosti sa prirodom, živjeti nam je, a kad prevagnu one stvari koje u nj unose nesklad sa prirodom, umirati nam je. To ne znači da je u pitanju proizvoljnost ocjene i dragovoljnost odabiranja života ili smrti, već mudro prosuđivanje koje, na žalost, nije u svih podjednako. *»Stoičari su, naime, mišljenja da blagovremenost pripada suštini blaženog života, a to znači života koji je u skladu sa prirodom. Zato sama mudrost propisuje mudracu da je se, ako je svrsishodno, ne pridržava«* (ibid., 61).

U sistemu vrijednosti stoici zasebno i vrlo istaknuto mjesto daju bratskoj ljubavi koju izvode iz ljubavi roditelja spram djece i produžuju na prvobitno udruživanje ljudske zajednice. Radi toga *»čovjek čovjeku upravo zato što je čovjek ne smije biti tuđ«* (Cic., op. cit., III, XIX, 62). Zbog te prirodne žudnje čovjek u sebi nosi sposobnost udruživanja u skupove i državne zajednice, pa budući da stoici vjeruju u upravljanje logosa svemirom, smatraju ga *»zajedničkim gradom«* i *»zajedničkom državom«* (ibid.) ljudi i bogova u kojoj opća korist stoji iznad koristi pojedinca. »Pametan« i »dobar«, »zakonima pokoran čovjek« koji poznaje i izvršava »svoje građanske dužnosti«, stoički je ideal građanina svijeta, jer *»smo rođeni za međuljudsku povezanost, bratstvo i prirodnu zajednicu«* (ibid., XX, 65). Između pojedinca i čovječanstva vlada prema Hrisipu, npr.,

gotovo *»građanski pravni odnos«*, pa je onaj koji ga se pridržava »pravedan«, a onaj koji ga se ne pridržava »nepravedan«. U takvom redu dozvoljeno je i privatno vlasništvo, a stari ideal mudraca na čelu države stoički je savjet. Razumljivo je u takvom vidokrugu visoko ocjenjivanje prijateljstva, opće ljubavi i pravednosti, jer je pravedno smatrano moralnim, a nepravedno nemoralnim. Čovjek mudar zna se služiti stvarima, a duša mu je »lijepa«, i »slobodan« je, jer gospodari svojim strastima. Samo dobar čovjek je blažen, pa kako nam u tome napredovanju pomaže filozofija, od nje vrednijeg posla u ljudskom životu nema, a ničeg »božanstvenijeg« od vrline. Tako je završeno izlaganje stoika.

2. *Pobijanje. Stoici — »praznina« političkog djelovanja*

Ciceron stoji na stanovištu da je stoička filozofija najvišeg dobra pogrešna, ali priznaje da se vrlo teško suprotstavlja njihovoj školi zbog složene terminologije i nejasnog izvođenja. Budući da se, po njegovom mišljenju, stoička filozofija nastavlja na Akademiju, na *»sistem kojem nije ništa nedostajalo ni u obimu ni u ukusu«* (Cic., op. cit., IV, II, 3), Ciceron ne vidi razloga zbog kojeg se Zenon od nje udaljava. Politika, kao filozofija države i prava, snažno je zastupljena u Akademiji, a stoici za nju ne pokazuju nikakva interesa. Dakako da im to Ciceron zamjera, koliko zbog osobnog životnog stila, zbog učešća u vlasti, toliko zbog privrženosti filozofiji Akademije, koju, samo usput budi rečeno, smatra jednim tijelom sa peripatetičkom školom. Kada stoici tvrde da je čitav kosmos jedinstven naš grad, onda to Ciceron ne može shvatiti, pogotovo ne kao pravnik, pa im se ruga da raspaljuju slušaoce. Osim toga, Ciceron razumijeva stoičku devizu o životu skladnom sa prirodom u obrnutom smislu od njene namjene. Naime, za njega to znači živjeti u izvršavanju svih, ili većine indiferentnih dužnosti, a najviše dobro pridržano je samo za mudrace. Na tako shvaćenu tezu stoičkog poimanja najvišeg dobra bio je omogućen niz prigovora od kojih ćemo neke izložiti. *»Ima li išta besmislenije, išta nepodnošljivije, išta luđe, nego ubrajati zdravlje, bezbolnost, neokrnjen očni vid i druga čula među dobra, mjesto da se kaže da se između ovih stvari i njihovih suprotnosti ne nalazi nikakva razlika«* (Cic., op. cit., IV, VIII, 20). Iako bismo se složili sa Ciceronom da su prirodne stvari moralno indiferentne, pa je besmisleno smatrati

ih moralno dobrima, ne možemo se složiti sa njegovim shvaćanjem o njihovom jedinstvu, odnosno o nepostojanju razlike između bolesti i zdravlja, jer bi to umjesto pravog prigovora bilo samo loše shvaćanje i zlonamjerno prigovaranje stoicima. Iz istog razloga proizlazi i prigovor u pitanju zašto mudraci i u stadiju najvišeg dobra izbjegavaju »*boli, bolesti i tjelesnu slabost*«. Naime, iz Ciceronovog prigovora proizlazi da stoicima podmeće i bolest kao prirodnu stvar, što je nedopustivo. Slijedećim, pak, stavom optužuje ih suviše za licemjerstvo: »*Kakva je to filozofija koja na javnim mjestima govori običnim jezikom, a u spisima svojim posebnim.*« (Cic., op. cit., IV, IX, 22). Da mu je prigovor izvještačen proizlazi iz jednostavne činjenice da je i sam ranije pravio oštru razliku među jezikom svagdašnjice i filozofijskog nazivlja. Tu posebnost stoičke terminologije nazvao je dapače »*terminološkim glupostima*« (ibid., 23). Korjenito razilaženje u koncepciji izražava Ciceron i onda kad prigovara stoicima da su dužnosti uvrstili u indiferentne stvari, budući da ih on smatra onim načinima društvenog života koje je priroda snažno preporučila, pa mu izgleda da se u toj postavci gubi mudrost mudraca. Za razliku od stoika, on nadalje smatra da život u skladu sa prirodom u svim svojim pojedinostima može biti samo dio cjeline najvišeg dobra, ali najviše dobro nikako. To isto će nešto kasnije strogo oblikovati u ovoj tezi: »*Vrlina je apsolutna nemogućnost ako se čvrsto ne drži osnovnih prirodnih nagona koji sačinjavaju ukupan zbir dobra*« (Cic., op. cit., IV, XV, 41). Stoičko naglašavanje mudrosti i razumnih osobina Ciceron je jedva dočekao da bi im, i to vrlo ozbiljno, sa čim se slažemo, prigovorio u temelju zbog pojedinačnosti koncepta najvišeg dobra, jer propuštaju toliko značajnog i važnog u ljudskom životu što strogo sa razumom ne stoji u vezi. No, isto tako, samo moralno dobro ne može za Cicerona predstavljati najviše dobro, jer isključuje svojom posebnošću mnoštvo dužnosti u privatnom i javnom životu. Posljednji argument, čisto historiografske naravi, pominje Ciceron protiv stoika na kraju pozivom na Aristotela, koji je sve stvari skladne sa prirodom nazvao dobrima a suprotno zlima, što isto tvrdi i Zenon, osnivač stoičke škole, preuzimajući, dakle, Aristotela. I tim će pretjerati kada na kraju razliku između peripatetičkog i stoičkog učenja vidi samo u stoičkom nazivlju koje u biti znači peripatetičku nauku.

3. *Kritička primjedba*

Za razliku od neodmjerenog filozofijskog napada na Epikura, Ciceronovo pobijanje stoika ima posve drugu prirodu. Budući da je, po njegovom mišljenju, njihova etika najvišeg dobra terminološki preoblikovana etika peripatetičke škole, Ciceron ih ne uzima dovoljno ozbiljno već im spočitava baš tu inovaciju koja ipak nije samo pitanje nazivlja, već pitanje orijentacije. Vjerujemo da su vrline stoičke etike Ciceronu djelovale isprazno kao građaninu Rimskog imperija, a osobito stoički kvietizam. Zato se samo u nekim momentima uzdiže do nivoa lucidne ironije, ali u cijelosti uzevši, njegovo pobijanje ovdje sa razlogom možemo svesti na margine filozofijske oporbe, što će i čitatelju postati uočljivo. Nemamo namjeru ovom primjedbom stoike braniti, budući da je njihov etički prospekt znak umora helenske kulture, etika najvišeg dobra moguća samo na kraju umornog a bogatog duhom vremena. Međutim, ono što su stoici ipak jedini dokučili, ono što od njih i danas živi, ono što Ciceron sa prezirom odbacuje, *jedinstvo je i jednakost svijeta*, jedinstvena poruka budućim pokoljenjima, nerazumljiva suvremenicima, odsutna iz života čovječanstva još i danas. Mi u nju vjerujemo, koliko god se činila iluzijom Ciceronu i poznijim epohama, koliko god licemjeri svih vremena mislili ili u život čovječanstva unosili suprotno. Kako ni stoicima nije preostajalo drugo do življenje po svojim vlastitim mislima, tako ni nama drugo ne preostaje do život u toj formi, ne prepuštajući djelovanje principa nadi, a još manje je uspostavljajući za princip.

C. PERIPATETICI

1. *Filozofija kao politički život misli*

Kad netko zdušno podržava drugog, onda mu i u ocjenama valja tražiti znakove oduševljenja, često slijepog divljenja, ponesenosti tuđim u kom se vlastito posvema gubi. Da li je takav kriterij moguće primijeniti u filozofiji, a još konkretnije na Cicerona? Mislimo da nije moguće. Evo zbog čega. Ako pristajem uz nečiju misao, ako o njoj govorim ili pišem, a još više ako se svekoliko moje djelovanje svodi na već poznati i dati okvir, onda sam pripadnik jedne škole. Dakako, po ustaljenim pravilima povijesnofilozofijskog vrednovanja.

Ako se, pak, moja misao potvrđuje i prelama kroz prizmu viševrsnih međusobno različitih stanovišta, onda sam očito odabirao, pristajao, odbacivao, drugim riječima, prema povijesnofilozofijskim kriterijima ja sam eklektik. Nije nam ni namjera, a to ne smatramo ni mogućim, opovrgavati navedene kriterije, ali ih ipak valja nadopuniti jednom vrlo značajnom primjedbom. U temelju čitavog filozofijskog posla, bilo tumačenja samo, bilo pristajanja uz neke ili više škola, *stoji mišljenje,* a ono se ne da filozofijski vrednovati nijednom od povijesnofilozofijskih metoda, već naprosto ostaje na svakom početku i ne preotaje na kraju jedne ličnosti, jedne škole, jednog oživotvorenja misli etc., pod uvjetom da mislimo na filozofiranje. To smo naglasili radi toga što namjeravamo dokazati kako Ciceronova filodoksija u biti nosi pečat filozofijskog mišljenja, pa je za nju premalo važno zvali je mi akademizmom, eklekticizmom, ili pak drugim imenom. Za Rimljanina je odabir bio značajan prema onim kriterijima koje mu je nametao život, a poimao i odabirao je samo one postavke koje su za društveni život imale najveći značaj. Zato nas i ne čudi što Ciceron hvali peripatetike i Akademiju u pogledu mnoštva rasprava vezanih za državne poslove, za zakone i zakonitost, a tekstovi o pravednosti, umjerenosti i hrabrosti, prijateljstvu, načinu života i filozofiji ne samo da su u njegovim očima sadržaji kojima se filozofija mora baviti već za njega i jedini presudno važni predmet zanimanja. Aristotelova teza da je *»čovjek stvoren za dvije stvari, za umovanje i za rad«*, našla je u Cicerona najdublji odjek (Cic., op. cit., I, XII, 40). Iz te pretpostavke Ciceron kritizira Epikurov »racionalni hedonizam«, stoičku devizu života skladnog sa prirodom, da pomenemo samo najvažnije aspekte njegove knjige *O krajnostima dobra i zla,* iz tog pogleda kristalizira svoje pristajanje uz peripatetičku školu. Za njega je stoička teza o najvišem dobru kao životu skladnom sa prirodom preopćenit iskaz koji je ranije u Aristotela, određenije u njegovoj *Politici,* uspostavljen u vezi sa ljudskom prirodom. Ciceron ga ovako oblikuje: *»živjeti u svakom pogledu u skladu sa ljudskom prirodom«* (Cic., op. cit., V, IX, 26), što prije svega podrazumijeva *snabdjevenost »svim njenim potrebama«* (Cic., ibid.). Ciceron će to još jednom snažno naglasiti uvjeren da su najveći među filozofima *»tražili porijeklo najvišem dobru u prirodi«* . . . (Cic., op. cit., V, XI, 33). Pomišljajući na snabdjevenost prije svega, Ciceron vjeruje da se *»prirodni instinkti«* podjednako brinu o skladu sa prirodom, kao naša osjetila i *»sposobnost mišljenja«*, pri

čemu se poziva na peripatetički pojam duše. Za cjelovit život duše neophodno je tjelesno zdravlje, zapravo *»zahtjev prirode«*. Savršenstvo tijela i *»pun razvoj umnih sposobnosti«* za Cicerona znači oslonac prema kom valja težiti. Drugim riječima, čovjek mora upoznati svoje tjelesne i duševne moći kako bi omogućio *»njihovo puno iskorištavanje«* (Cic., op. cit., V, XVI, 44). Aristotelijansku žudnju za znanjem u tom kontekstu nalazimo kao životno važnu i prirodnu ljudsku osobinu. Ako svemu još dodamo činjenicu da je za Cicerona od presudne važnosti rad, a ono što i čemu nas uči filozofija vrijedi samo onoliko koliko je praktično u stanju ne samo obećavati nego i ostvariti najviše dobro u konkretnom životu, u zajednici, u državi, postaje nam još bližom Ciceronova težnja za političkim životom filozofijske misli, kao njezinim društvenim ciljem. Što je čovjek sposobniji, prirodno nadareniji, obrazovaniji, *»tim manje može provoditi takav život, u kom bi on bio isključen iz svih javnih poslova«* (Cic., op. cit., V. XX, 57). Pretpostavka ovakvog shvaćanja je i posebna filozofija vrijednosti.

2. *Akademija — moralne vrijednosti u životu zajednice*

Mada se može učiniti da neprestano nastojimo misao voditi onim putem koji našoj zamisli od početka pristaje, pa bi se tako zbog teoretske neobjektivnosti moglo prigovarati, mi još uvijek mislimo da to ne bi bilo presudno. Ovaj pretposljednji dio naše rasprave započeli bismo Ciceronovom izjavom, prema našem kriteriju presudnom za njegovo doživljavanje težnje za ostvarenjem misli Akademije, čijoj školi je tako zdušno pripadao, baš zbog filozofijskog shvaćanja da mišljenje ima smisla jedino ako je vezano za svagdašnji život (javni, politički i državni) i u njemu ostvarljivo. *»Šta da govorim o nama koji smo rođeni, odgojeni i sačinjeni za slavu i za poštenje?«* (op. cit., V, XXII, 63). Premda ne vjerujemo da odgojeni za slavu nužno bivaju odgajani i za poštenje, vjerujemo da je poštenje kao pretpostavka pravednosti osnovno u Ciceronovom skladanju harmonije vrlina, o čemu s obzirom na moral zajednice imamo sada namjeru govoriti. Na tom smo putu najbliži Ciceronu, u čijim izlaganjima vrlo često susrećemo bilo kao putokaz, ili kao znak za najvišu vrijednost, pomen o duševnom raspoloženju koje sebe radi ne traži nikakvu korist, već je istovjetno sebi i onda kada je sučeljeno i vlastitom poricanju. Za Cicerona je nemoguće učiniti veliko

djelo bez moralne veličine u životnom habitusu koji uvijek zapostavlja *»lične interese«*, a moguće ih je potisnuti jedino iz vidokruga »moralne vrednote« (Cic., op. cit., passim). To znači, bilo koju i općenito sve vrednote moramo imati pred sobom kao put običnog ljudskog života u kom pravednost, prijateljstvo, interes zajednice, hrabrost itd., naprosto postaju običaji. Najodlučnija od svih vrlina za Cicerona je pretpostavka Aristotelove odrednice čovjeka kao *»društvene životinje«*, u doslovnom smislu *»udruživanja i savezništva zajedničkih interesa i stvarne ljubavi koja ljude međusobno povezuje«* (Cic., op. cit., V, XXIII, 65). Razumljivo od obiteljske zajednice do veze *»izvan kuće«*, krvnog srodstva, prijateljstva, susjedstva, sugrađanstva, savezništva itd., do *»povezanosti sa cijelim čovječanstvom«* (ibid.). Ciceron nedvosmisleno vjeruje u ljudsku urođenu *»sklonost za društveni i državni duh«*, što nepobitno preuzima od Grka, ali ne treba smetnuti s uma činjenicu da su na civiliziranju te misli baš Rimljani više od njih uradili.

3. *Na kraju*

Na kraju, vratimo se početku, prvim riječima: Pohvala filodoksije. Da su učenja Epikura i stoika uvelike zahvaljujući Ciceronu ostala poznata, nesumnjiva je činjenica. Etički spisi Akademije i peripatetičke škole ostali su nam sačuvani, pa je njihova sudbina u Ciceronovom spisu daleko nezanimljivija, tim više što se ni on od njih strogo ne odvaja već ih prilagođava svojem stilu, svojim potrebama. Dok je Epikurov »racionalni hedonizam« korjenito pobijao, a stoičku filozofiju u načelu svodio na Akademiju, svoj osobni stav je oblikovao u temelju na peripateticima, ali ih ponekad nadopunjuje stoicima, npr., na kraju kad želi *»da cijelo čovječanstvo bude jedna zajednica«* (Cic., op. cit., V, XXIII, 67), što sa pojmom helenskog grada-države ne stoji u vezi. Naravno, ni na jednom mjestu nije mogao prigovoriti sebi, ali je zato logički pravilno, retorički uvjerljivo i stilski briljantno raspravljao i sporio sa tuđim mislima i sa tuđim tvrdnjama. Ciceronova knjiga zato ne predstavlja teško štivo Aristotelovih tekstova, čiji stil začudo hvali, niti poetsko tkivo Platonovih dijaloga, ali i jednog i drugog u sebi čuva, nadograđuje kompoziciju, oblikuje vlastiti unutarnji red i raspored, sistematizira, zauzima stavove i neprestano misli. Zato je i zanimljiv jer stvaralački preuzima, a preduzetom daje svoj pečat. Imajući pred očima činjenicu da su Epikurova i stoička filozofija *»dva posljednja velika filozofijska sistema u istoriji helenske misli i njima je, u stvari, iscrpena helenska stvaralačka delatnost u oblasti Etike«* (M. N. Đurić, *Istorija helenske etike*, Zavod za izdavanje udžbenika SRS, Beograd 1961, s. 568), od neprocijenjenog je značaja svjedočanstvo sačuvano u Cicerona kao izvor poznavanja. Poslije svega uvjereni smo dokraja da Ciceronova knjiga *»O krajnostima dobra i zla«* izmiče sudištu rubnog štiva, pa premda je smatramo klasičnim primjerom filodoksije, izričemo joj, u duhu kriterija o kojima smo raspravljali, najvišu pohvalu.

A. HISTORIOGRAFSKI PRIKAZ

Kada sam preuzeo zadatak da sačinim izbor štiva koja raspravljaju o pitanjima čovjekove običajnosti i ćudorednosti u tako golemom vremenskom rasponu, a skučen opsegom ostvarivog djela, pitanje mojeg stajališta pokazivalo mi se presudnim, ali ja ga nisam umio čvrsto obilježiti. Stajalište podrazumijeva moje vjeruju spram sadržaja a, nimalo slučajno, ono uvjetuje i izbor štiva. Pothvat ove vrste je u našem trenutku početnički, u književnosti etičkoj prvenac, ali koliko skroman u svojim ograničenjima, vjerujem da je ipak ozbiljan teoretski izazov. Čitajući svojevremeno *Bošnjakov* pogovor Abelarovoj *Etici* i *Pismima Abelara Eloizi*,[1] naišao sam na pomno odabran i teoretski presudan navod iz *Svete porodice*[2] koji smatram pretpostavkom pristupnog sudišta u ovom poslu, a ono je, ukratko, antropološko. Moje vjeruju u spoznajnom smislu pretpostavlja *Protagorin* stav da je čovjek mjera bivstvujućeg, *Augustinov* stav o nemogućnosti sumnje u čin sumnje, koji *Descartes* obraća u dokaz opstojanosti onoga koji misli, i napokon Marxov stav o krajnjosti spoznaje u tvrdnji da je čovjek korijen samoga sebe. Navedeni odlomak iz *Svete porodice* uključuje u sebe svu zbilju razlikovanja pomenutih stavova, ali se istovremeno iz uključenog sudišta jasno određuje, a tako određuje pun sklop pitanja koja se ovdje postavljaju. Ta pitanja ispituju načela ćudorednosti — morala — običajnosti, što isključuje njihovu posebnost, neposrednost svake izvornosti i njenog života, u ime teoretskog rasuđivanja

[1] Cf., Petar Abelard, *Povijest nevolja; Etika; Pisma Abelarda i Heloize*. Preveli V. Gortan i V. Vinja. Pogovor Branko Bošnjak. Naprijed, Zagreb 1970, s. 276.

[2] Cf., K. Marx — F. Engels, *Sveta porodica*. Kultura, Beograd 1964, ss. 194—195.

o njoj. Pomenuti stav: »Ako je dobro shvaćeni interes načelo sveg morala, onda je potrebno da se privatni interes čovjeka podudara sa ljudskim interesom. Ako je čovjek neslobodan u materijalističkom smislu, tj. ako je slobodan ne uslijed negativne sile da ovo ili ono izbjegava, nego uslijed pozitivne moći da dâ izraza svojoj pravoj individualnosti, onda se zločin ne mora kažnjavati na pojedincu, već se moraju uništiti antisocijalna rađališta zločina i svakom se mora dati socijalni prostor za njegovo suštinsko životno ispoljenje. Ako čovjek izgrađuje okolnosti, onda se okolnosti moraju izgraditi čovječno. Ako je čovjek po prirodi društven, onda on razvija svoju pravu prirodu tek u društvu, i ne mora se moć njegove prirode mjeriti moći pojedinog individuuma, nego moći društva.« Ovaj navod daje višestruki poticaj za razumijevanje običajnosti — ćudorednosti — morala, čovjeka i njegove posebnosti u ličnosti, uzajamnosti stvaranja okolnosti i njihove društvene suštine, neraskidive veze pojedinca i njegove rodne osobenosti, a napokon u njem valja otčitati i porijeklo običajnosti ljudske u društvenim odnosima ljudske zajednice koja podjednako rađa dobro i zlo, i koja predviđa kaznu za zlo, a dobro shvaćeno ljudsko djelovanje smatra čovječnim. U njem stoji zahtjev za izmjenom zajednice koja tvori porijeklo zla. Taj stav je takav kakav jest, dakako u svjetlu mojeg razumijevanja, utemeljio antropološko sudište pri ovom zadatku. Kako je priroda ova tri razdoblja samo uvjetno različita, a u biti počiva na metafizičkoteološkim temeljima koji su u sebi isti, moj pristup sam iscrpio pri odabiru, kušnjom da štivo samo deteologizira svoj temelj, pa se ni u čemu ne bih trudio ni ovom, a ni drugom prilikom, starom logikom racionalizma pobijati stavove koje će čitatelj nalaziti. To naprosto zbog izbjegavanja pogreške u putu kojim bih svoje vjeruju sučeljavao baštini, ili je u to ime odbacivao, jer je takav posao besmislen i zavodi. U šta. U isključivost. Naprotiv, moja je želja dovesti do sjajne riječi ono što je na putu u budućnost nekoć davno i nedavno govorilo o svom trenutku, svojim interesima, svojim bićem stvarajući okolnosti društvenog života, svojim utjecajem na pojedinca i ustanove činilo obrat od drevne Helade do vjerske države srednjeg vijeka, da bi se na pragu novovjekovlja našlo u horizontu kušnji i stožernih promjena. Za mene je ovaj posao osvjetljavanje, a nipošto oživljavanje, razumijevanje i tumačenje, a nipošto pobijanje i odbacivanje. Tako sam posao prosvjećivanja zapostavio radi historiografskog prikaza povijesnog sadržaja i prepuštam ga sudištu obrazovanja, podjednako u nadi da posao njegovanja odnosa spram predaje utemeljuje i moć suđenja sadašnjosti koja neprestano traje poput one koju prikazujem.

Posve određene činjenice trebalo je sagledati barem sa dva gledišta. Prvo je uočljivo u stvaralaštvu pojedinaca koji tvore karike teoretske novosti, a drugo se ogleda u odabiru pitanja. Dužan sam rasvijetliti oba gledišta.

Uobičajeno počinjanje rasprave i navođenje štiva za etiku srednjeg vijeka pokazat ću na primjeru. A. Dempfa.[3] On je početak posvetio etici *Evanđelja.* Pod A je razmatrao etiku sinoptičkih *Evanđelja,* pod B etiku Ivanova *Evanđelja,* i pod C etiku Pavlovih *Poslanica.* Razmatranje se dalje usredsređuje na »*Intelektualističke pokušaje sustva*« pod čim misli mitsko-gnostičke sustave sa stoičkim naukom o *samostalnosti ljudske volje,* od Tertulijana do Julijana iz Eklanuma, uključujući biblijski kriticizam Markiona i asketski helijazam Montanusa. Zasebno u tom sklopu pominje i tumači Justina, Klementa i Origena. U narednom poglavlju pod naslovom »*Kršćanski sistemi etike*«, koje vezuje za kršćanski istok i određuje pod zajedničkim znakom vjerske svrhe kao »*fizikalno-magijski postupak obogovljenja*« koji smjera u pojedinačnu besmrtnost, pominje Pavla iz Samosate, Arija, Ireneja, Atanazija, Ćirila iz Aleksandrije, Ivana Zlatoustog, Teodoreta iz Kira, Ivana iz Damaska, Tertulijana, Laktancija, Ambrozija, Julijana iz Eklanuma i Augustina. Pod poglavljem »*Asketski i mistički sistemi*« pominje Ivana Kasijana, Kasiodora, Benedikta iz Nursije, Grgura iz Nise, Makarija Egipćanina, Dionizija Areopagitu i Maksima Ispovjednika. Sva pobrojana imena uvrstio je pod zajednički naslov »*Temelji srednjevjekovne etike*«. Pod narednim zajedničkim naslovom »*Pravi srednji vijek*« posebnosti su »*Simboličko-crkveni sustavi*« i »*Teleološki sustavi*«. Pod prvim sadržajnim podnaslovom raspravlja o Anselmu, Hugu od Sv. Viktora, Bernardu iz Klervóa, Petru Abelaru, Petru Lombardu, Franji Asiškom, Bonaventuri, a u svezi pominje i druge. Pod drugim sadržajnim naslovom pominje Aleksandra Haleškog, Alberta Velikog i posebno veliko izlaganje zauzima Toma Akvinski. U posljednjem zajedničkom naslovu »*Kraj srednjeg i počeci novog vijeka*« raspravlja o Ivanu Dunsu Škotu, pominje Vilima Okama a zasebno razmatra Meistera Eckharta (Majster Ekart) i Nikolu Kuzanskog. Time se

[3] Alois Dempf, *Ethik des Mittelalters — Etika srednjeg vijeka.* R. Oldenburg. München—Berlin 1927.

ovaj kratki prikaz (III ss.) etike srednjeg vijeka završava. Teoretski je Dempf svoje pitanje sagledao u svjetlu *simboličkog nauka o ćudoređu* koji ljudsku dušu vidi kao mikrokosmički odslik svemira, zatim u svjetlu *teleološke sustavnosti* koja traži živo jedinstvo naravnih i vrhunaravnih duševnih moći i životnog reda u smislu aristotelijanskog nauka o konačnoj svrsi, i na kraju u svjetlu *metafizičke etike* njemačke mistike, osobito Meistera Eckharta, koji etičko samousavršavanje kao rođenje Boga u duši povezuje sa sveukupnim bezvremenim razvitkom svijeta. To su tri domišljena zajednička znaka za trostruko razlikovanje mišljenja etičkog od Kristove poruke do renesanse, dakako mnogovrsna u sebi, ali bez bitnih naznaka koje bi nalagale suštinske razlike.

Naimenovanje zasebnosti u temelju, ili pak uočavanje novosti u postavljanju pitanja Dempf je označio ovako: Kristovu poruku u sinoptičara naziva »personalističkom etikom« (S. 13); taj sklop polazi od tvrdnje da dobro životvorno bivstvuje samo u Bogu; osnovno pravilo i mjera je božja volja; uzor običajnog života i mjerilo ljudske ćudi je božansko savršenstvo; Krist je personalno ćudoredno načelo ljubavi Oca; božanska i ljudska ljubav mora biti načelo unutarnjeg ljudskog života, itd. (cf. Dempf, ibid., S. 13). Za razliku od sinoptičara, koji samo izvještavaju o životu i nauku Kristovu, Ivanovo Evanđelje je posve izvjesno »*Sistem kršćanskog nauka*« (ibid., S. 18). Za Ivana je to rasuđivanje o Kristovu nauku i tako prilog njegova provođenja u život kao »nauk o životu« (ibidem). Sadržajno se ta novost dovršava u osobi Kristovoj i »metafizičkom« odnosu između Boga i čovjeka. Sam Krist je punina života, a u teoretskom smislu njega određuju *istina, ljubav, dobrota, milost, svjetlost, dostojanstvo, duh* i *riječ*. Temelj načela ćudoređa u Ivana je trostruk: Bog, Krist i otkupljenje od istočnog grijeha. U treći trenutak tek uključen je čovjek, nauk spasenja i pravilo svakodnevnog života.

Sudbinu Pavlova mišljenja odredilo je njegovo propovjedničko poslanje među poganima, Hebrejima i kršćanima. Dempf misli da je Pavao tako, prije svega *Poslanicom Rimljanima*, utemeljio »*društvenu etiku*« koju će Augustin i srednji vijek nadograđivati i objašnjavati. Pavao je razlikovao tri razdoblja ljudske povijesti koja su na bitno različit način osjećala i u djelo provodila ćudorednost. Prvo razdoblje naznačava vrijeme *prirodnog zakona* (ibid., S. 21) u kom ljudi razlikuju dobro od zla putem svoje savjesti. Objavljen zakon Mojsiju je drugo razdoblje, koje nije uspjelo poboljšati stanje ćudoređa,

ali ga je zakonima i pravilima označilo i određenjem razlika dobra od zla, baš prepoznavanjem i zabranom zla, zlo samo umnožilo. Pomenutim razdobljima Pavao sučevljava novo, treće razdoblje čiju bit naznačava unutarnji život osobnosti umjesto zakonitosti, i mistička tajna vjere umjesto složenog obreda, kao izvanjskog njenog obilježavanja. Stvarno Pavlovo nazivlje za oživotvorenje iscrpljuju pojmovi *otkupljenje, izbavljenje, izmirenje, spasenje, posvećenje, oprost* i *stanje milosti. Pravednost* je sveobuhvatni pojam prvog reda za *djelotvorne kreposti* (ibid., S. 23). Oslobađanje duševnog života od gospodstva tijela samo je jedan trenutak u oživotvorenju *vjere, ufanja* i *ljubavi* u novom zakonu milosti, što znači *duhovnom zakonu života*. Pavao zahtijeva, nalik dobrovoljnom božanskom utemeljenju zakonitosti, slobodnu ljudsku volju i slobodno ljudsko sudjelovanje sa božanskom milosti.

Pod intelektualističkim pokušajima sustavljanja Dempf misli na težnju osvjetljavanja kršćanstva u duhovnoj predaji stoicizma i novoplatonizma drugog i trećeg stoljeća n. e., bolje reći upijanja tih predanja i njihovog sjedinjavanja sa kršćanskim naukom radi sticanja njegovog građanstva. Za filozofiju je u tom preuzimanju izražajnije tumačenje Justinovo stoičkog naziva lógos spermatikós — za njeg vječni logos koji u svojstvu posrednika između Boga i svijeta ne stvara samo svijet, nego u svakog čovjeka polaže sjeme i priliku svoje duhovne suštine. Tek utjelovljen logos u Kristu omogućuje punu ćudorednost — moralnost kroz oponašanje uzora, kroz nasljedovanje i provođenje njegova nauka u objavi (cf. ibid., S. 28).

Klement Aleksandrijanski je stoički ideal mudraca u kršćanskom smislu doveo do ćudorednog ideala gnostika.[4] Dempf drži da je Klement stvorio prvi kršćanski potpuni sustav etike (ibid., S. 29). Prema njemu je Krist kao logos djelovao još na poganska staru filozofiju kao učitelj zakona, na proroke, i konačno u Crkvi, koju Klement shvaća više kao ustanovu nauka, a manje kao ustanovu spasa. Zato su u tajnu vjere upućeni samo gnostici, dok im obični vjernici čine pretpostavku od koje se polazi. Osnovna vrlina za Klementa više nije *pravednost* nego *spoznaja* (ibid., S. 30).

Dempf će Origenov etički sistem smatrati »visoko složenim«. Carstvo zla treba prevladati u ime opće sličnosti Bogu. Pot-

[4] Opširno o gnosticizmu drugog stoljeća u: T. J. Šagi — Bunić, *Povijest kršćanske literature I.* Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1976, ss. 339—398.

puna samostalnost duha uključuje i osobnu besmrtnost. Origenova je zasluga autonomni eticizam u helenističko-kršćanskom sustavu koji u središte pažnje, makar neizravno, uvodi pitanje slobodne volje. Naše zanimanje za »intelektualizam« rane kršćanske etike tu i prestaje.

Augustin ga cjelovito prevladava utemeljenjem spiritualističkog znaka u sklopu i dometu kršćanskog nauka, znaka koji izvjesno traje i danas. On se prepoznaje u *životu iz ljubavi*, njenom vezivanju sa *spoznajom*, u visokom uzdizanju života kao duha i *ljubavi* iznad svega tjelesnog. *Volja, spoznaja* i *ljubav* s nama su jedno (ibid. S. 45). Nas osobito zanima pitanje volje i njene slobode. Dempf je u tom pitanju ukazao na etičku i antropološku neodrživost Augustinovih stavova sa bogoslovnog i filozofijskog stajališta. U bogoslovnom smislu Augustinov nauk o *»bezuslovnoj predestinaciji — predodređenju* (ibid., S. 51) ukida ljudski slobodan uticaj na spasenje, a u etičkofilozofijskom smislu Augustin zanemaruje ljudsku slobodu. Naime, *vječni zakoni* — leges aeternae, zapravo ćudoredne norme, neposredno su utisnuti ljudskoj savjesti na isti način kao i *prirodni zakon* — lex naturae, pa za ljudsko nastojanje ne preostaje slobodnog prostora (ibid., S. 50). Razlika, stoga, između ove dvije vrste zakona samo je naimenovana, ali stvarno ne postoji. To pokazuje i stav: *Deus facit, ut velimus bonum, deus agit motum voluntatis, inclinat voluntatem, praeparat volutatem: Bog utiče da hoćemo dobro, Bog pokreće htijenje, navodi volju, unaprijed priprema volju!* Slobodna je volja tako tek *»oslobođena volja«!* (cf. ibid., S. 52). Govoriti šire o Augustinovoj etici bilo bi neophodno, ali se za nas pitanje postavlja o njenom načelu. Ako, naime, čovjek nema slobodnu volju, onda nema ni mogućnosti ćudorednog djelovanja. To pak znači da je Augustinova etika čisti intelektualizam koji se jedva razlikuje u konsekvenciji od Sokratovog načela da je već znanje vrlina, a mistička ljubav kao nova kakvoća bez moći opredjeljenja, u biti voljni čin, samo je prilog Augustinovoj metafizici volje koju zbog spoznajnih datosti u nama utisnutih on izvjesno nadređuje umu.

Poslije Augustina valja spomenuti sprovođenje augustijanizma u zbilju ličnim zalaganjem Grgura Velikog, pape, čiju zaslugu Dempf vidi, naravno u našim okvirima, u zadatku odgajanja uzora *pravednog vladara* (cf. S. 56). Ta ideja, teška u sprovođenju, doživjela je svoju kušnju krunidbom Karla Velikog za zapadnorimskog cara (oko 800 god.) u Rimu. Tim činom započelo je mračno posvjetovljenje Crkve u političkom

smislu i borba za njenu duhovnu slobodu. Prvi put se i etika ličnosti i njenih sloboda ustrojava kao otpor svjetovnoj vlasti, pa joj granice u teoretskom smislu prerastaju u etiku društva. Čitav sklop povijesnih prilika iznova stvara metafiziku volje koja će na kraju sa Tomom Akvinskim poprimiti konačne i trajne oblike.

To razdoblje u mišljenju poslije političkog iskustva od dvije stotine godina počinje s Anselmom. Dempf smatra da je temelj Anselmove etike Augustinov duhovni pojam Boga iz kog se onda nužno izvodi i položaj *»slobodnog čovjeka«* (ibid., S. 71) koji se izdvaja iznad svih drugih nerazumnih bića. Čovjek posjeduje ontološki istinu i dobrotu, ali mu se ovozemaljski zadatak sastoji u ćudorednom djelovanju i odlučivanju putem *pravednosti* i *ispravnosti volje*. Anselmo je tim zahtjevom čovjeka nesumnjivo shvatio u metafizičkom smislu kao *biće čija se suština prepoznaje u volji*. Skladno čovjekovoj naravi valja i djelovati (ibid.). Pretposljednji izdvojeni stav ukazuje na sasvim određene postavke Anselmovog mišljenja na području društvene etike, etike međuljudskih odnosa čije izvođenje do sustava srednjevjekovna predaja duguje Hugu od Sv. Viktora. Jasnoća činjenice da se savršenstvo ljudske biti ne događa u izdvojenoj duhovnosti (Dempf, ibid., S. 73), nego u stvarnoj vezi sa božjim narodom dovodi Huga do spoznaje da etiku valja prevesti u *nauk o ljudskoj zajednici*. Dakako da nije riječ o ljudskoj zajednici naprosto nego o crkvenoj zajednici koja u punini svoje slobode spram laičke države kroz papinstvo ozbiljuje ustrojstvo vlasti i *upravljanja* — administratio prije svega svojim zapovjedima (ibid., S. 74). U toj složenosti odnosa bogoslovnog sadržaja spram svjetovnog života Crkve dolazi do »naglašenog« postavljanja temelja svim stavovima iz vidokruga sudske nadležnosti i djelokruga crkvenog prava koje samim sobom određuje odnos spram građanskog prava.

Pitanja slobodne volje u tom novom srazmjeru odnosa, polazeći od Augustina i Grgura, raspravlja u okviru svoje metafizike volje Bernard iz Klervóa, iz čega valja izdvojiti svakako *slobodu odluke*. Mislim da je još dublje otišao Abelar u svom »etičkom racionalizmu« (ibid., S. 77) postavkom o »slobodi savjesti« (ibid.), koju smatra osobnim sudištem i mjerilom ćudorednog djelovanja. Bonaventura je u tim pitanjima izravno govorio o slobodnom voljnom činu koji kroz *praktički um* — intellectus practicus, djeluje zbiljski prepoznajući u »čistom umu« (ibid., S. 83) urođenu spoznaju o te-

meljnim zakonima ćudoređa. Sam pak ćudoredni sud se sastoji u pojedinačnim odlukama i primjeni tog višeg ćudorednog zakona (ibid.). Stečeno iskustvo i svojstvo praktičkog uma on naziva savješću.

Etički sustav Tome Akvinskog izlazi iz pojma *prirodnog zakona* — lex naturalis, koji Toma razumijeva kao praktički um vezan za ljudski duh, a ne za volju kao u Bonaventure (Dempf, ibid., S. 92—93). Do stava o prirodnom zakonu kao ishodištu Toma dolazi putem njegove analize u tri mu bivstvujuća sloja: *Prvi sloj* je ontološki bivstvujuće u cjelini u kom Toma aristotelijanski gleda svrhovitost koju konačno temelji kao i prirodnu zakonitost u Bogu stvoritelju i zakonodavcu. Ćudoredna suština svakog bića tako proizlazi iz njegove posebnosti u cjelini svekolikog bivstvujućeg i općeg reda i poretka koji naznačuje dobrota. To znači da je prirodni zakon u svakom posebnom biću preveden u značenje ćudorednog zakona. Drugi sloj ima porijeklo još u rimskom pravu i odnosi se na prirodno rađanje, ostavljanje potomstva, dakle to je čisti *životni sloj* (ibid., S. 93). *Treći sloj* se odnosi na čovjeka. Toma polazi od odrednice da je čovjek društveno i razumsko živo biće, dio svemira kojemu valja i ostvariti ono što je zakonodavac kao *zajedničko dobro* — bonum commune, i *zajedničku sreću* — felicitas communis, putem ustanovljenog reda ustanovio (ibid., S. 94). Toma je time učinio postavke iz kojih je izveo slobodnu volju u ljudskim djelima i etiku vrlina.

Ivan Duns Škot je, prema Dempfu, nastavio na iskustva Akvinca i Bonaventure a u zadatak mu je pala sinteza njihova nauka (ibid. S. 101). Osobenost njegovu izriče tvrdnja da je duh neovisan od volje, što pruža slobodu sintetičkog mišljenja, razboritost i mudrost bez ćudorednih uvjeta. Volja je u toj sprezi iz sebe i u sebi slobodna, od duha neovisna, načelno nevezana za osjetilnost i ćudoredni stav. Dakle, *načelno slobodna volja* (ibid. S. 102), što znači da je ona i cjelovit uzrok htijenja, bitno neodređena i neodredljiva.

Samostalnost duha Ockham (Okam) dovodi u smanjeni okrug djelatnosti, tvrdnjom da našoj spoznaji preostaje samo naš unutarnji svijet fenomena koji su k tomu nerazgovjetni, a sadrže predstave o pojedinačnim stvarima. To znači da je svijet našoj spoznaji nespoznatljiv, načelno slučajan. Dosljedno nije moguće spoznati ni prirodnu zakonitost a još manje objektivnu zakonitost ćudoređa jer određenje dobra i zla zapravo pripada božjoj slobodnoj volji. Luther (Luter) je, pod njegovim uti-

cajem, kasnije dostatnost vjere pretpostavio slobodnoj ljudskoj volji i poricao mogućnost ćudorednog čina u granicama prirodnog djelovanja u koje spada i čovjekovo (ibid. S. 105). Tu i prestaje zanimanje za Dempfov pregled, koji je temeljit s obzirom na prikazana imena i izbor pitanja, premda širok, ili preširok s obzirom na svoj bogoslovni opseg, kao i ustručeno vezanje antropoloških odbljesaka dugotrajnih 13 stoljeća za filozofiju povijesti. O drugim pogledima koji uvjetuju ovo djelo na ovom mjestu nisam spreman govoriti.

Čini se da su različiti odnosi prema pitanju slobodne volje, kojoj posvećujem najviše prostora, određivali i raznovrsne postupke. Gutberlet je od imena koja sam u ovom pregledu odabrao naveo samo Augustina, a usput R. Lulusa i Luthera.[5] To je inače ono isto vrijeme u kom izlaze dva sveska poznate Jodlove *Povijesti etike* (1882, 1889).[6] Jodl je sintetički raspravljao bez historiografske i povijesne širine, barem najneophodnije, ali su mu sudovi temeljiti, racionalistički usmjereni i do danas ostaju značajni.

Jold je ovom golemom razdoblju ostavio u svom djelu dva poglavlja: *Kršćanska etika u antičkom kulturnom svijetu;* pod tim naslovom raspravlja 1. Prelazna stanja; 2. Prvobitno kršćanstvo; 3. Pavla; 4. Pelagija i Augustina. Drugo poglavlje: *Srednjevjekovno kršćanstvo i njegovi ogranci:* 1. Abelar; 2. Toma Akvinski; 3. Nominalisti; 4. Humanizam i reformacija.

Pod prelaznim stanjima Jodl je ukratko izložio etiku stoika Seneke, Epikteta i Marka Aurelija. S obzirom na Plutarhov nauk o otkrivenju i spajanje vjere sa etikom, Jodl mu daje veće mjesto nego prethodnoj dvojici zajedno. Filona Aleksandrijskog smatra pravim mostom između antičke filozofije i kršćanstva pa mu zato valjda pridaje izuzetni značaj. U prvobitnom kršćanstvu je autor najvećim dijelom razmatrao etiku sinoptičara i njen odnos prema duhovnoj klimi vremena njenog nastanka. Pavlu je posvećen izuzetno velik prostor (preko 5 velikih strana), a nešto više kontroverzi Pelagije — Augustin. Ta kontroverza je od našeg zanimanja zbog suprotnih shvaćanja i tumačenja pitanja slobodne volje. Pelagije je poricao istočni grijeh, a slobodnu ljudsku volju smatrao dovoljnom pretpostavkom za spasenje vlastitim snagama i odlukama

[5] cf. C. Gutberlet, *Die Willensfreiheit u. ihre Gegner — Slobodna volja i njeni protivnici.* Fuldaer Actiendruckerei, Fulda 1893.

[6] cf F. Jodl, *Istorija etike kao filozofske nauke.* V. Masleša, Sarajevo 1975, s. 12.

pojedinca. Augustin mu se suprotstavlja svojim naukom o predodređenju i poricanjem individualne slobodne volje, odnosno njenog uticaja na spasenje. Na kraju ovog poglavlja stoji mala primjedba uz Ivana Škota Erjugenu. U drugom poglavlju, poslije uvoda, oveće mjesto s pravom zauzima Abelar, a Toma više od četiri stranice. Pod naslovom »Nominalnosti« Jodl spominje I. Dunsa Škota, Okama i neke druge, usputno, na relativno malom prostoru. Pod posljednjim naslovom »Humanizam i renesansa« srećemo gotovo više imena nego u čitavom referiranom tekstu. Tu su poredani pojmovi od značaja, zatim Petrarka, Salutati, Bruni, Makjaveli, Pomponaci, Kardano, Vala, Erazmo, Luter, Kalvin i Cvingli. Svoj izbor pitanja i imena Jodl objašnjava kritičkim rasuđivanjem na kraju: »U patrističkom i skolastičkom teoretskom razvitku od Pavla do Lutera, čije su se najvažnije prekretnice naprijed pokušale da istaknu, data su potpuno dovoljna uporišta za razumijevanje i vrednovanje onih teorija o porijeklu moralnog koje su bile moguće na osnovi istorijskog hrišćanstva.«[7] »U biti su to stari problemi, odnos prirodnog moralnog zakona prema otkrivenju i odnos ljudske volje prema milosti, . . .« (ibid.). Ne bih se složio da se pitanja mogu sažeti samo na ovaj odnos. Mislim da Jodlu promiče odnos prirodni zakon—objavljeni moralni zakon—ljudska običajnost—moralnost, kao i odnos božanska volja—ljudska volja—sloboda moralnog rasuđivanja, zatim vjera—ljubav—milost; zlo—dobro—spasenje; odnos: prije objave—u objavi—poslije objave; odnos teologija—filozofija—prirodnost, itd. To u biti znači zanemarivanje *umnog—voljnog—mogućeg,* načela na kome, recimo, Toma gradi svoju antropologiju smatrajući da je on *sam načelo svojih djela* — ipse est suorum operum principium, pod pretpostavkom da *ima slobodnu volju i moć nad svojim djelima:* liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.[8] Da bismo barem približnu sliku stekli o pitanjima koja se raspravljaju na ovom području morala, odlučio sam navesti upitnik — kvestionar, prve i druge knjige *Bogoslovne sume* Tome Akvinskog. *Prima secundae* — prva knjiga drugog dijela *Sume* razmatra pitanja uopće, a *Secunda secundae* — druga knjiga drugog dijela *Sume* bavi se pojedinačnim pitanjima. Pitanja prve knjige su slijedeća: 1. *O krajnjoj svrsi* općenito; 2. U čemu se sastoji *ljudsko blaženstvo;* 3—6. *O blaženstvu;* 7—8. *O voljnom i ne-voljnom,* o *okolnostima* ljudskih djela, o *volji,* o *motivu volje,* o *htijenju,* o *nakani, izboru, savjetu, slaganju, upotrebi,* o *zapovijedanju;* 18—22. *O dobroti i zloći* ljudskih djela; 22—49. *O strastima* — patnjama duše općenito, a posebno o *ljubavi, mržnji, požudi, nasladi, tuzi, boli, nadi, očajanju, strahu, hrabrosti i srdžbi;* 49—50. *O navikama* — svojstvima; 55—68. *O vrlinama* općenito i posebno. O *razlici umnih vrlina od ćudodernih* vrlina, *o stožernim vrlinama o bogoslovnim vrlinama,* o trajanju vrlina poslije smrti; 68. *O darovima;* 69. *O blaženstvima;* 70. O plodovima i učincima ljudskih djela; 71—90. *O grijehu i porocima.* Među ostalim člancima ovog pitanja izdvajamo ove: o uzroku grijeha, o neznanju kao razumskom uzroku grijeha, o istočnom grijehu itd.; 90—109. *O zakonu* općenito i posebno; *o prirodnom zakonu, o ljudskom zakonu,* o zapovjedima *Starog* i *Novog zavjeta* itd.; 109—114. *O milosti;;* 114. *O zasluzi* za dobro djelo. Ovim pitanjem je i završen 1. svezak drugog dijela *Bogoslovne sume.* Sadržajno su navođena samo pitanja, izuzetno i članci kojih svako pitanje u prosjeku ima od 5—10.

Uvodnu riječ za drugi svezak drugog dijela *Bogoslovne su-virtutibus et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, me* Toma je počeo ovako: *Post communem considerationem de necesse est considerare singula in speciali* — Poslije općenitog ispitivanja vrlina i poroka, i drugog što se odnosi na predmet ćudoređa, valja ispitati pojedinačno u svojevrsnosti.[9] Zato se u popisu pitanja ovog djela i nalaze slijedeća 1—17. O bogoslovnim vrlinama. *O vjeri;* o vjeri kao ispovijedanju, o nevjerovanju, o otpadu od vjere, o bogohuljenju, itd., 17—23. *O nadi;* 23—44. *O ljubavi* i njenim suprotnostima, npr. o neslozi, ratu itd.; 45. *O mudrosti;* 46. *O ludosti;* 47—57. *O razboritosti;* npr. o daru savjetodavnosti. O porocima suprotnim razboritosti; 57—81. *O pravednosti* i njenim suprotnostima. O nepravednosti, o sudovima, o nadoknadi zbog nepravednosti, o čovjekoubistvu, o krađi, o optužbi, o lažnom svjedočenju. *o dobročinstvu* i izbjegavanju zla kao dijelovima pravednosti, itd.; 81—123. *O vjeri kao prvoj vrlini pravednosti.* O molitvi, o žrtvama, o zavjetu, zakletvi, praznovjerju, o idolopoklonstvu, proricanju i svetogrđu, o pobožnosti i poslušnosti, o laži i pretvaranju, o ironiji i liberalnosti, itd., navedena su samo neka potpitanja; 123—130. *O hrabrosti;* 130. *O uobraženosti;* 131. *O ambiciji;* 132. *O ispraznoj slavi;* 133. *O pretjeranoj skromnosti;* 134. *O plemenitosti;* 135. O porocima suprotnim pleme-

[7] Cf. F. Jodl, op. cit., s. 124.
[8] Cf. *Summae Theologicae* II, 1; Prologus.
[9] Cf. op. cit., II, 2, prologus.

nitosti; 136. *O strpljivosti;* 137—138. *O ustrajnosti* i njoj suprotnim porocima; 139—140. *O jakosti* 141—179. *O umjerenosti; O istinoljubivosti; O časti; O suzdržavanju; O postu; O proždrljivosti; O trezvenosti; O pijanstvu; O čistoći; O djevičanstvu; O raskoši; O dosljednosti i nedosljednosti; O blagosti i pitomosti; O srditosti; O okrutnosti; O umjerenosti; O oholosti; O razbojništvu; O nadarenosti;* 179—183. O podjeli *života* na *djelatni* i *kontemplativni;* 183. *O dužnostima i položaju;* 184. *O savršenstvu* općenito; 185. *O položaju biskupa;* 186. *O položaju vjere;* 187. O onom *što pripada vjernicima;* 188. *O razlici među vjerama;* 189. *O pristupu u vjeru.* Dakako da je ovo samo opći plan dva navedena sveska od oko 2500 stupaca velikog oblika. Kako rekoh, želio sam iz ovog zbirališta svih pitanja čudorednosti — običajnosti — morala, prikazati okosnicu i kostur jednog složenog nauka koji je u sebe uključio baštinu i jedan stvaralački objedinjen čin koji se ni danas ne mimoilazi, ukoliko bi historijsko refariranje bila svrha.

To bi ovom prilikom bilo sve što se odnosi na mogućnosti izbora i prikazivanje etike patristike i sholastike. Određeno ću o svom izboru govoriti u drugom odjeljku ove rasprave.

Što se pak tiče renesanse koju Jodl imenuje »humanizam i reformacija«, pitanje nije bilo lakše od prethodnog, a i moje rješenje se razlikuje od meni poznatih. Nedavno mi je postala dostupna vrijedna knjiga, *Renesansna filozofija o čovjeku,*[10] čiji sadržaj pitanja ću prikazati ovdje jer ga smatram uputnim. U ovaj izbor ušli su Petrarca (Petrarka), Valla (Vala), Ficino (Fičino), Pico (Piko), Pomponazzi (Pomponaci) i Vives. Prevedeni su slijedeći prilozi: Petrarca, Izvod iz autobiografskog *pisma F. Bruniju* (papin tajnik u Avignonu); *Uspon na brdo »Ventosus«; O vlastitom i tuđem neznanju; Pismo Tomi iz Messine* (Prigovor nerazumnoj upotrebi dijalektike). Ostali odlomci iz pisama određuju Petrarkin odnos prema arapskoj predaji, osobito prema averiozmu. Valla je predstavljen spisom *O slobodnoj volji,* Ficino raspravom *Pet pitanja o duhu,* Pico *Govorom o dostojanstvu čovjeka,* Pomponazzi raspravom *O besmrtnosti duše,* a Španjolac Vives *Pričom o čovjeku.* Moj izbor istovjetan je sa prethodnim jedino u vezi sa Vallom, čiji sam spis *O slobodnoj volji* preveo izostavivši manji dio.

[10] *The Renaissance Philosophy of Man.* Selections in translation, edited by E. Cassirer, P. O. Kristeller, J. H. Randall, jr. The University of Chicago Press. Chicago a. London [13] 1975. (Renesansna filozofija o čovjeku. Izbori u prijevodu.)

Smatram da sam naveo dovoljno historiografskih podataka, koji pružaju sliku bogatu posebnostima, za sticanje suda o razdobljima koja sam bio dužan predstaviti ovim pregledom.

B. ODLUKA ZA IZBOR

Uz *antropološki kriterij* koji sam naveo na samom početku rasprave valjalo je imati pri izboru na umu još nekoliko trenutaka. Jedan je od njih i *teoretska novost* u tom vremenskom rasponu. Imajući je kao granicu vidokruga, pri skrivanju ostalog trebalo je uočiti još jedan trenutak. Njega uspostavlja *razlikovanje izvornog* sadržaja kršćanskog nauka u *Novom Zavjetu od premišljanja* o tom sadržaju, *od reflektiranja* o nečem što u svojoj jednostavnosti ili događenu praksu opisuje, ili je u biti praksa sama, ili je pravilo, propis, uputa, mjerilo, načelo, ili pak zakon življenja, praksa naprosto. U tom pogledu smatram da je nemoguće govoriti o etici *Evanđelja,* uključujući i Ivanovo, ili o etici Pavlovih *Poslanica,* budući da je i jedno i drugo riječ u zbilji i zbilja u riječi. Etika kao i sljedba nastaje tek u refleksiji. Nasljedovanje u novim okolnostima, kao nova zbilja teoretski se prilagođava svom izvoru, objašnjava, i što je složenija zbilja, složenije je i njeno objašnjavanje. Suštinu kršćanskog života evanđelisti—ribari objašnjavaju na neuporedivo manjem broju stranica od reflektiranja o običajnosti tisućljeće poslije, npr. u golemom djelu Tome Akvinskog. *Komunistički manifest* je prodro u bit povijesti koja je tek nadolazila i još nadolazi, na neznatnom broju stranica, a bezbrojni izmi danas proizvode debele traktate zaboravljajući zbilju govora i govor o zbilji, u ime riječi o riječi, teksta o tekstu, itd., kao što je i ovaj naš.

Ta tri trenutka u traganju za najboljim putem, za konačnim sudištem pri ovom poslu dovela su do ovog što je pred nama. *Prvi je antropološko* u mišljenju, *drugi* je *teoretska novost,* i *treći* je *razlikovanje izvornog* od *refleksije.*

Primijenivši ovaj kriterij, opredijelio sam se za ovakav niz u svom izboru: Klement — Origen — Laktancije — Augustin — Anselmo — Toma — Valla — Machiavelli — Mor — Campanella.[1] Sadržajno mogu opravdati tekstove samo pi-

[1] Naslove djela i mjesta vidi u prijevodu.

tanjima koja su postavljali.

1. Klement: O božanskom zakonu; O slobodnoj volji; O ljudskim postupcima; O vrlinama; O grijehu.

2. Origen: O izvoru zla.

3. Laktancije: O vrlini; O zlu; O dobru; O pravednosti; O krajnjem dobru i svrsi; O odnosu prema etici starih Grka.

4. Augustin: Zakon vječni i vremeniti; Blaženstvo kao posjedovanje istine.

5. Anselmo: Ispravnost volje; pitanje pravednosti; pitanje slobodne volje.

6. Toma Akvinski: Vječni zakon svrhovitog djelovanja; djelovanje vječnog zakona u stvorenjima; pojam vrline; pojam blaženstva; slobodna volja; tekstovi o vrlini; pojam ljudskog zakona.

7. Valla: Pitanje slobodne volje i predodređenosti.

8. Machiavelli: Pitanje sreće; pitanje zakonitosti i sudova; pitanje sudbine.

9. Toma Mor: Privatno vlasništvo i pravednost; pitanje užitka kao blaženstva i životne radosti; o zadovoljstvu.

10. Campanella: Privatno vlasništvo kao izvor samoljublja; o zajednici; o vrlinama.

U ovim pitanjima sadržaj je božanska zakonitost—ljudska zakonitost—pravednost; odnos Bog—čovjek—ćudoredni čin; odnos dobro—zlo—ljudski postupak; ispravnost volje—grijeh—konačna svrha; helenska etika—kršćanska etika—besklasno društvo; volja—slobodna volja—sloboda odluke; predodređenost—moralna odluka—odgovornost; sreća—sudbina—zakonitost; užitak—životna radost—mjera; zajednica—samoljublje—pojedinac.

Ni danas ova pitanja nisu mimoilažena u sustavnom prikazu, osobito kršćanske etike. To ću potkrijepiti knjigom Dietricha von Hildebranda (Ditrih fon Hildebrand).[2] Drugi dio svoje knjige kom prethode načelna razmatranja o vrijednostima autor ostavlja za četiri temeljna pitanja: 1. Vrijednost i ćudorednost — moralnost; 2. Sloboda; 3. Izvori ćudoredne dobrote; 4. Korijeni ćudorednog — moralnog zla.

U prvom poglavlju su pored drugih razmotrena pitanja prirode ćudoredne vrijednosti, odgovornosti, savjesti itd.; u poglavlju o slobodi razmatra se pitanje savršenstva volje, izravne i neizravne slobode, slobode u sudjelovanju, neizravnost utjecaja ljudske slobode itd.; u trećem poglavlju razmotrena su tri kruga ćudorednosti, tj. djelovanja, odgovornosti i vrline, ćudoredni »rigorizam«, uloga objektivno dobrog za ljudsku ličnost itd.; u četvrtom poglavlju je postavljeno pitanje ćudorednog zla, središta moralnog i imoralnog, oblika supostojanja dobra i zla u čovjeku, požude i oholosti kao uzroka ćudorednog zla, itd.

Sva pak navedena pitanja u ovdje prevedenom tekstu su samostalno, ili samo uključno dodirnuta i u pomenutoj knjizi Hildebranda, izuzev pitanja privatnog vlasništva, zbog kojeg sam se odlučio za Mora i Campanellu iz razdoblja renesanse. U tom istom razdoblju nisam se opredijelio za Vallin spis *De voluptate ac vero bono* — O užitku i istinskom dobru, koji se uobičajeno ponavljački neprimjereno tumači kao pohvala epikurejstva, a previđa se mjera čitavog spisa: punina duševnog i tjelesnog zadovoljstva u životu skladnom sa prirodom prihvatljiva za kršćanski nauk. Stoički i Epikurov smisao jest doduše ponovljen, ali u onom duhu koji je prisutan već u prvoj knjizi Biblije.

Ono što je bila moja želja, ali je nisam ostvario zbog okolnosti, odnosi se na Occama. Čini se, naime, da bi se njegovo pitanje teoretski dalo svesti na ovakav oblik: Ne postoji unutarnji već samo izvanjski kriterij moralnosti.[3]

Isto tako nisam prevedeni tekst Abelarove *Etike* uvrstio, premda ovdje spada, jer je dostupan. Smatram da je ovom prilikom Bošnjakova ocjena Abelara praktički ovdje pristala. »Učenjem o savjesti Abelard je naglasio smisao i vrijednost subjektiviteta čovjeka. Djelovanje je vrednovano iz nakane (animi intentio) koja se mora usmjeravati prema onome što je dobro. Zadatak etike je da pokaže najviše dobro kao cilj djelovanja. U religioznom shvaćanju najviše dobro je bog, a put kojim se do njega dolazi jest vrlina. No taj odnos nije zaključen samo u skrušenosti i molitvi, nego u društvenoj praksi koja ne smije protivrječiti ideji bližnjega. Moralno dobro i loše leži u namjeri (intentio) i savjest ostaje autonoman kriterij (non est paccatum nisi contra conscientiam). Time se ističe i intelektualni zahtjev rješavanja odnosa vjerovanja i

[2] Cf. *Cristian Ethics* by D. v. Hildebrand. David Mc Kay Camp., Inc. New York 1953.

[3] Cf. *In IV Sententiarum* q. 9, E; *In II Sententiarum* q. 5, H; *Centiloquium theologicum* 7, B., F. Navodim posredno. Unatoč dugog traganja nisam došao do knjiga, i ne znam da li su renesansna izdanja obnovljena.

znanja.«[4] Slobodno bih mogao tvrditi da se ova ocjena u širem smislu odnosi na čitav jedan plan o kome se i ovdje raspravlja. Toliko o izboru za ovu knjigu.

C. KRITIČKA PRIMJEDBA

Ako se pažljivije pogleda ovaj izbor, pada u oči opsežno prisustvo štiva u kom se raspravlja pitanje slobodne volje (Augustin, Anselmo, Toma, Valla). Dakako da to nije slučajno, nego se na taj način antropološki trenutak u metodologiji nastajanja ove cjeline najviše ispoljio. V. Pavićević je u svom djelu *Osnovi etike* volji posvetio zasebno razmatranje, a ovaj stav načelnog karaktera potvrđuje izuzetnost tog pitanja: »Nijedno sistematsko delo o problemu morala ne može zaobići problem slobode volje kod čoveka, jer sama moralna ocena ljudskih postupaka postulira da je onaj o kome se ta ocena donosi — slobodan.«[1] Sve ostalo treba stoga u ovom izboru gledati kao dodatak pa je sudbina njegova podređena osvjetljavanju toga pitanja. Šta je mimoiđeno i zapostavljeno vidi se iz historiografskog prikaza koji sam preuzeo od Dempfa. Zašto sam toliku pažnju usredsredio na pitanje slobodne volje ipak ne objašnjava samo metodologija. Ja pitanje slobodne volje doživljavam kao ključno pitanje opredjeljenja za izbor puta na raskršću koje u sebi, školski gledajući, sadrži nekoliko slojeva. U najmanju ruku ontološki, spoznajni i etički u konsekvenciji, ali najvažniji. Kako se mi na ovom mjestu bavimo etičkim pitanjem, pokušat ću izložiti svoj stav spram slobodne volje u tom vidokrugu.

Ne krijem da je pretpostavka moja razumijevanje čovjeka kao bića koje jednokratno postoji, misli, stvara, ljubi, hoće, želi, zapravo svodivo na sklop čovjek je i biće slobode, što uključuje i pitanje slobodne volje. Ja hoću, ili neću. Ja moram, ili želim. Jednostavna pretpostavka onog hoću, ili neću, moram, ili želim, uvijek je određeni objekt. Sam objekt i njegovo postojanje tu ne tvore dovoljan razlog voljnog odnosa koji završava odlukom. Nesumnjiva pretpostavka voljne odluke je spoznaja, znanje. A objekt može biti biće, sud o nečem, ili moralna odluka. Različite vrste bića dovode moju spoznaju

[4] Cf. Branko Bošnjak, u: Pogovor, Abelar, op. cit., s. 272.
[1] Cf. Dr Vuko Pavićević, *Osnovi etike*. BIGZ, Beograd² 1974, s. 66.

do različitih odnosa. Ako mi se dopada na izložbi jedno umjetničko platno, mogu ako sam u mogućnosti, odlučiti da ga kupim. Ta odluka nije sama po sebi ni dobra ni zla. Ako sam uvjeren da je neka spoznaja istinita, uzimam je za takovu, što znači da je biće, ili objekt na koji se spoznaja odnosi prepušten mojoj odluci, a ona prije svega zavisi od znanja, poznavanja. Posve drugačiji pristup zahtijeva moja odluka suprotna zbilji, znanju, istinonosnosti. U vrednovanju, ona je nestvarna, neobjektivna, u krugu znanja neistinita, a u vrednovanju mog nestvarnog i neistinitog vrednovanja, ukoliko je hotimična, isključivo postaje nećudoredni — nemoralni čin, postupak koji mene čini nepoštenim čovjekom. Ako je moguće tako postavljati stvari, to znači da ima isključivo ljudskih djela i postupaka spram kojih sam slobodan, koji me unaprijed ne mogu obavezivati na stav kakav imam pred činjenicom, npr. da je ovog dana kad ovo pišem u Sarajevu padala kiša. To ne mogu poreći, a činjenica sa mojim hoću, ili neću ne stoji u vezi. Koje su to sve mogućnosti spram moga htijenja ili suprotnosti mu, nije ni moguće a niti potrebno ovdje izložiti. Hoću reći samo ovo, i to krajnje isključivo, da razlici dobra i zla podliježe, u meni kao subjektu koji se odnosi prema svemu drugom, moja misao, moja riječ i moj postupak, odnosno moje djelo. Isto tako na Marxovom tragu vjerujem da je ljudska izmjena povijesnog svijeta podređena razlikovanju dobra od zla u onoj mjeri kojom se povijesna jedinka prepoznaje otuđenom od svoje biti. Kriterij za to razlikovanje više nije prepušten samo nagađanju, niti slaganju svih, niti samoj savjesti, nego je naprosto dan, ili kao norma, npr. u *Povelji UN o pravima čovjeka*, ili u *revolucionarnom zadatku izmjene svijeta*, ili u običajnosti i društvenom životu većih cjelina koje su se opredijelile za jedan putokaz u budućnost, kao mi za samoupravni socijalizam. Moje opredjeljenje je moj voljni čin. Kako sam ja izrekao svoje za, tako sve ove strukture imaju svoje protivnike koji izriču svoje ne. Činjenica da je ljudska povijest dokumenat o protivnicima to i naivnom rasuđivanju istinski potvrđuje. I kad ovo pišem svjestan sam da netko misli drugačije, govori drugačije, hoće drugačije, jer je voljni čin sadržan u mogućnostima za i protiv. Posljedica te neporecive činjenice je ukidanje isključivo jedne mogućnosti, ili, govoreći školski, ukidanje *jednosti, jedinstvene istine* i *istinonosnosti* metafizike, ili prve filozofije.

A čitav plan stavova o teškoćama sa pitanjem o slobodnoj volji, od njenog poricanja u Augustina do njene obrane u To-

me Akvinskog, ili neodređenog stava jednog Valle, stoji u sjeni i znaku metafizike. Naime, pitanje slobodne volje prelama ta predaja u odnosu Bog—božanska milost—ljudska ćudoredna odgovornost, pa njeno poricanje, ili njena obrana kao krajnjosti temelje i izuzetno važno pitanje o slobodi i samostalnosti, odnosno o potpunoj ćudorednoj čovjekovoj odgovornosti. Sve ovo područje i sva tri ova razdoblja baštine književnobiblijsku priču o žačetku razlikovanja i odgovornosti. Prvi ljudi su u stanju milosti božanske poslije stvaranja posjedovali nepomućeno znanje koje je opisano kao dar gledanja Boga, svoga tvorca, licem u lice na čiju su sliku i priliku stvoreni. Nepomućenost znanja uvjetovana je bila božanskom zabranom uzimanja plodova sa drveta razlikovanja dobra i zla. Uvjetovano nepomućeno znanje suprotstavljeno je neznanju razlike dobra od zla, pa je logički tako razlika već bila prisutna, premda ona nije značila i nužnu pretpostavku ćudoredne odgovornosti. Tek padom, prekršajem božanske zapovijedi, čovjeku se otvara spoznaja razlikovanja dobra od zla, a razlikovanje dovodi do pomućenosti izvornog nepomućenog znanja, do zaborava. Padom je čovjek postao ćudoredno odgovoran, ćudoredno kriv. Ukoliko se složimo sa tvrdnjom da je razlikovanje pretpostavka mišljenja, onda je sudbina mislioca kao i sudbina čovjeka u snopu biblijskog svjetla zapravo put prokletstva posut trnjem i zameten dračom, lutanje za izgubljenom izvornošću. Ili, tu, u toj pukotini čovjekovog otpada počinje istinska antropologija koju će očovječenje Boga u povijesti Kristova otkupljenja produbiti odnos Čovjek—Bog do krajnjosti. Temelj zbiljski kršćanske etike koji i danas traje tu prepoznaje svoju osobnost, i dalje ga je nemoguće tragati.

Prema slici iz Biblije, ćudoredna odgovornost je počela uspostavljanjem suprotnosti Bog—čovjek.

Na tom mjestu počinje antropologija i ja u tom mjestu gledam polazište i kriterij za čitav ovaj posao. Umjesto ponavljanja tekstova kojima bih potkrijepio svoj stav izrečen još na početku, ukratko želim završiti. Čovjek je nepojmljiv bez mišljenja i odlučivanja, bez razuma i volje, temelja duševnog života. Ako istinska povijest s Marxom ima početi s onu stranu nužnosti podjele na dobro i zlo, onda je put prema tom cilju ljudski neostvariv bez slobodnog opredjeljenja, bez ljudskog opredjeljenja, a ono potvrđuje slobodu volje.

UTOPIJA — ZBILJA — POLITIKA

A. UTOPIJA

Raspravljati o utopijskom (ou — tópos), nigdinskom (utopija — nigdina), barem u ovom vidokrugu, dijelom svezanom za spise koji su za svoj predmet uzimali »nigdinu«, a dijelom za zbilju čiji su opisi bili, pred nas postavlja višestruki zadatak. Pri postavljanju pitanja o nečemu, okolo nigdine, dakako, prvenstveno nas zanima uzrok zbog kojeg je pristup zbilji jednog vremena iz njegove filozofičnosti baš tim putem zacrtan, na tom putu mišljenja tako oblikovan, u mreže filozofijskog nazivlja uhvaćen, nimalo nalik povijesnom nama poznatom biću, u pristupu doduše polazeći od nje, ali njoj tuđim putokazom. Ako i odgovorimo na to pitanje, preostaje nam značajniji zadatak, raspraviti svrhu, jednostavnije, čemu, radi čega utopijsko, radi čega nigdina, ako već i postoji u duhu sačuvane pisane riječi, koje koristi od nje čovječanstvu. Dakako, naše pitanje o koristi ne stoji ni u kakvoj vezi sa koristoljubljem, već se svodi na svrhovitost, prije svega stvarne primjene, na onu nerazjašnjivu istost pojma i stvarnosti, kad stvarnost ne stoji u negativitetu spram pojma, niti pojam stoji u prijeporu sa zbiljom, već misao iskazuje zbilju, a zbilja je njezin istinski sadržaj. Ako svrhovitost mišljenja gledamo kroz praktičnost pojma u životu zbilje, a praksu zbilje kao puni život primjereno iskazan u pojmu, onda naše pitanje »zašto utopija« nije moguće ni razumjeti izvan povijesne zbilje u kojoj se pojmovno javlja, a utopičnost pojma utopije, barem jezički, već unaprijed navodi na pomisao da utopijsko, nigdinsko, stoji u raskoraku sa zbiljom. Štoviše, ako nigdina predstavlja pojmovno stvorenu zbilju koja povijesno ne tumači već sa njim očevidno stoji u raskoraku, treba ispitati kakvoću tog raskoraka, jer ćemo iz nje moći upoznati i ono zašto, i ono radi čega utopija. Mislimo da naša namjera neće ostati nedokazana

ako taj raskorak pojmovne i povijesne zbilje ispitamo na primjerima Platonove *Države*, Morusove *Utopije* i Campanellina *Grada Sunca*, pripremajući istovremeno i pristup oživljavanju zanimanja za prevedeni spis F. Petrića *Sretan grad*, koji je do naših dana uglavnom ostao u stručnoj, našoj i stranoj javnosti gotovo nepoznat. Naše dokazivanje je tako strogo ograničeno, ali ga mi stavljamo samo u pretpostavku.

Kakvoća raskoraka pojmovne i povijesne zbilje, atenske države—grada u kojoj Platon živi, i države koju zamišlja kao najviši stupanj pravednosti, može se nesumnjivo odrediti odnosom potpunog negativiteta. Odnos potpunog negativiteta shvaćamo onako kako proizlazi iz Platonove teorije o »istinskom, idealnom svijetu«, i konkretnom svijetu koji sa prethodnim stoji u potpunom raskoraku, pa za njega trebaju »*Zakoni*« koji će prinuditi ljude da se kreću prema »nedosegnutom« carstvu idealne — pojmovne pravednosti. Nada u mogućnost prevladavanja jaza teorijskog i praktičnog, u Platona je već unaprijed neostvarljiva, pa se i društveni zadaci »jedinstva imovine, žena i djece«, npr., Aristotelu čine uzaludnim, štoviše, neprihvatljivim, zato što unose mogućnosti neprirodnog odnosa među ljudima, a neprirodno je isto što i neistinito, neostvarno, neostvarljivo, prema tome, takvi zahtjevi su pretjerani i ne mogu služiti poboljšanju državnog uređenja već njegovom osipanju. Što se pak tiče konkretne povijesne zbilje zasnovane na nepravednim međuljudskim odnosima, mislimo podjelu na gospodare i robove, budući da je Platon prihvaća kao prirodnu, kvalitet raskoraka pojma i zbilje samo je još više produbljen u zadatku napredovanja prema pravednosti, pa o mogućem jedinstvu pojmova filozofijske i konkretne stvarnosti u Platona, zbog teorijskog i povijesno prihvaćenog stanovišta i stanja, ne bi bilo moguće govoriti. Negativno mišljenje tako ostaje neostvarljivo, baš zbog praktičke neprimjenljivosti teorijskog sklopa koji zbilju samu negativno uzima.

Toma Morus, »autor prvog komunističkog djela novog vijeka« (cf. V. P. Volgin, Povijesno značenje »Utopije«; u: T. Mor, *Utopija*, Akademija nauka SSSR, Moskva—Lenjingrad 1947, s. 5), neosporno poznaje helensku predaju negativnog promišljanja povijesne zbilje, prije svega Platona, a to je i vidljivo iz spisa *Utopija*, jezički prvi put oblikovanog naziva i sadržaja o kojem raspravljamo. Budući da je naš zadatak raspravljanja o utopijskom kakvoća raskoraka teorijskog pojma i povijesne zbilje, pitajući zašto i čemu, smatramo i u napome-

ni o Tomi Morusu pitanje o teorijskom stavu bitnim. Mislimo da smo Morusu najbliži ako taj teorijski aspekt oblikujemo u tezi ovako: stvoriti organizaciju države na principu pravednosti, u čemu se pri polazištu ne razlikuje od Platona, u kojoj neće biti privatne svojine, u čemu se ogleda bit raskoraka sa povijesnom zbiljom, na opće dobro svih. Ne izostavljajući ništa što zamisao suprotstavlja zbilji Engleske i Evrope na prelazu petnaestog u šesnaesto stoljeće, Morus je, uspostavljanjem novih društvenih odnosa, mislimo zbog sumnje u ostvarljivost pojma, izmislio novi ambijent u cijelosti, novo zemljište, nove rijeke, nove gradove, ljude i običaje, nove ustanove i zakone, »quidquid adhuc nescimus: sve što još ne znamo«. Unatoč toga, Morus uključuje i povijesnu zbilju u kontekst *Utopije* »puneći ga realnim sadržajem« (cf. V. Milić, Predgovor; u: T. Mor, *Utopija*. Kultura, Beograd 1964, s. 6), sam učestvujući u političkom životu Engleske, i imavši tako prebogat uvid u »proces prvobitne akumulacije, a to je značilo i novo uvečavanje bijede i strahota koje je ova donosila narodnim masama« (ibid., s. 7). Baš ta iskustvena pretpostavka, prisutna u čitavom tkivu djela, stvara Morusu mogućnost da respektiranjem povijesne zbilje stvori teorijski prototip koji u cijelosti ostaje čist u svojem pojmu, takav bitno u raskoraku sa povijesnom zbiljom, utopičan, nigdinski, ali jasno obilježen znakovima svojeg vremena, a za nas epohe koju konstituira naučni pristup prevladavanja raskoraka pojma i zbilje, u revolucioniranju međuljudskih odnosa, što anticipando, više kao slutnju nalazimo u tekstu *Utopije*. Kad spomenusmo znakove vremena, onda smo pod tim sklopom mislili na nove proizvodne odnose koji su za Morusa pretpostavka života državne zajednice, ali u državi koja više liči na harmoničan prirodan život nego na administrativnu cjelinu. Klasični raskorak grada i sela, onih koji vladaju i onih koji proizvode, obrazovanih i neobrazovanih, dakle, drugačije nego u Platona i Aristotela, to potvrđuje. No, čini nam se neobjašnjivom pojava robova u *Utopiji* (cf. Thomae Mori *Utopia*. Apud Ioannem Laussonium, Amsterdami 1631, pp. 192—209): »Haec servorum genera non in opere solum perpetuo, verumtamen in vinculis habent, . . . : Ove rodove robova nemaju samo u trajnom poslu već i u okovima, . . .« Puki utjecaj helenske podjele na oruđa — robove i slobodne — građane ne bi ništa pojasnio, budući da svi utopljani sudjeluju u proizvodnji, pretpostavci zajedničke potrošnje. U taj krug, kritički neprihvatljivih postavki *Utopije*, spada i Morusovo odobravanje ra-

tovanja sa susjednim narodima, radi kolonizacije susjednih zemalja, zbog nužde raseljavanja preraslog pučanstva. Oba ova momenta, neuklopljiva u filozofiju zajedništva — komunizma, na čijim je teorijskim tezama građen pojam utopije, lakše je objasniti iz političkih prilika pomorsko-kolonizatorskog duha tadašnje Engleske nego iz cjelokupnog medija Morusovih zamisli sa kojima su u nepomirljivom sukobu. Na kraju, da je Morusov spis gotovo ludo i neprihvatljivo djelovao na suvremene mu velike duhove svjedoči i rasprava — pohvala Erazma Roterdamskog: Moeiae enkomion — stultitiae laus — pohvala ludosti. Da se, prema tome, Morusov pojam organizacije ljudske zajednice u društvu bez privatne svojine sam po sebi postavio u raskorak sa zbiljom, što svjedoče i ove Erazmove riječi: »longe lateque a vulgo disentire soles« — »daleko i široko običavaš se u mišljenju razlikovati od svjetine« *(Stultitiae laus)*, nesumnjiva je činjenica, na što smo ukazali. Za nas je od teorijskog značaja priroda, kakvoća tog raskoraka. Dok je Platonova zamisao u *Državi* teorijski već unaprijed prisiljena na nedostižnost, na nemogućnost dostizanja jedinstva eidentičnosti pojma i njegove suprotnosti povijesnoj zbilji, pa je i zbilja osuđena na političko tavorenje u carstvu nesavršene nužnosti spram carstva idealnog prototipa, što znači da sa realnim ljudskim zbivanjima nema stvaralačke veze, pa je zato *Zakoni* nadopunjuju, Morusova *Utopija,* duboko prožeta bićem stvarnih zbivanja njegova vremena, iz zbilje proizlazi, duboko u zbilju ponire i nudi realnim mjerama realne mogućnosti. U tom smislu ona samo teorijski liči na nigdinu, opremljenu u sebi mogućnostima ozbiljenja. To što Morus ne poznaje kasnije otkrivene zakone povijesnog kretanja treba objasniti samo nerazvijenošću proizvodnih odnosa novonastajućeg građanskog društva. Budući da je u taj splet složenih društvenopovijesnih fenomena realno smjestio svoja razmišljanja, ipak dokazuje umni napor otkrivanja načela po kojem bi se stvarni svijet i stvarne društvene prilike poboljšali za opću korist zajednice. Morusov stav stoga u biti kvalitativno sasvim obrnuto stoji spram društva od Platonova. A s obzirom na važnost prirode raskoraka utopičnosti utopije, ili njezina pojma od zbiljnosti zbilje povijesnog društva, to je za kritički stav najvažnije. Platonovo negativno mišljenje potire biće stvarnosti u ime neizboriva prototipa, a Morusova negativna misao, utemeljena u zbilji, tumači zbilju stojeći sa njom u raskoraku, koji se u pogledu zakonitosti društvenih kretanja može ostvariti. Dakako onim svo-

jim dijelom koji govori o organizaciji zajednice ravnopravnih ljudi, u državi zajedništva svih društvenih i duhovnih dobara. Baš u tom, i jedino u tom, momentu moguć je i danas dijalog sa pojmom negativnog mišljenja u utopijskom T. Morusa.

Posve je razumljivo da je Campanellina utopija drugačije filozofijski zasnovana, kad mu je i život obrnut Morusovu. Dok je najveći dio Morusovog života neprestani uspon u svjetovnim djelatnostima, od obrazovanja do najodgovornijih državničkih poslova, a kraj tragičan, mučenički, Campanella zarana ulazi u duhovno zvanje, prima filozofijsko-teološko obrazovanje, a najzrelije godine provodi u tamnicama, da bi tek pred kraj života došao na slobodu. Zbog toga njegova misao nije temeljena na iskustvima zbiljskog političkog života, niti je zbilju uzimala za svoju teoretsku suprotnost, već svoj raskorak sa stvarnošću gradi na temelju filozofijsko-teološkog iskustva, knjiški, u samoći tamnovanja, daleko od stvarnog povijesnog zbivanja. Dok Morus sumnja u prihvaćanje u t o p i j e, Campanella vjeruje da bi dovoljno bilo poznavati njegovo djelo, i povijesno zbivanje odvijalo bi se prema onim pravilima koje postavlja. Da mu misao uspostavlja snažnu vezu sa zbiljom, stojeći sa njom u raskoraku, a prirodu tog raskoraka imamo namjeru ispitati, nepobitna je činjenica koju treba objasniti njegovom sposobnošću i golemim obrazovanjem. Paul Lafargue je visoko ocijenio vrijednost Campanellina pojma utopije kad piše: »Kampanelina utopija je jedna od najsmjelijih, najpotpunijih i najljepših utopija koje su ikada napisane; u organizaciji njegove ‚filozofske republike' on uzima u obzir sve društvene odnose muškaraca između sebe i muškaraca prema ženama i deci, i ulazi i u najsitnije detalje privatnog života. Potpuno otvoreno on raspravlja i rešava socijalne probleme koje je je postavilo njegovo vreme i koji još i danas uzbuđuju naš vek« (cf. Pol Lafarg, Tomazo Kampanela; u: T. Kampanela, *Grad sunca.* Kultura, Beograd 1964, s. 101). Ako sebi postavimo pitanje o biti utopičkog u pojmu raskoraka Campanelle sa povijesnom zbiljom kojoj pripada, traženjem odgovora naići ćemo i na sličnost sa njegovim prethodnikom Morusom. No ne treba toliko skretati pažnju na sličnost ova dva velika renesansna utopista, koliko na polazišta i temeljna stanovišta. Campanella svoju misao orijentira putevima metafizike, a ova je reinterpretacija filozofije broja na temelju kabalističkih i astroloških spisa. Iz takve filozofije proizlazi jedinstven život čovjeka sa prirodom pod njezinim utjecajem, što stoji kao te-

meljna pretpostavka međuljudskih odnosa, a odražava se na planu jednakosti muškaraca i žena, jednakovrijednosti svih poslova u koje su, štoviše, svi podjednako upućeni, a neposredna proizvodnja životnih dobara zajednički je posao, kao što je pravilna podjela dobara prema potrebama svjedočanstvo istinskog života. U duhovnim potrebama Solaraca izrazitije je razrađena potreba nauka, budući da je čitava Campanellina misao o organizaciji utopijskog života pretendirala na znanstveno rukovođenje svim poslovima, od državnih odluka do rađanja potomstva. Ta naučnost je utemeljena na filozofiji broja, na paranaučnosti, paradoktrinarnosti, ali budući da Solarci u nju kao najveći autoritet vjeruju, što i Campanella u diskusiji spominje, nije je moguće prema njegovim kriterijima poistovjećivati sa praznovjerjem.

Vjerujemo da je Campanellina misao uvelike određena političkim prilikama rascjepkane i dijelom podjarmljene Italije šesnaestog i sedamnaestog stoljeća, da je u tom smislu u političkom raskoraku sa svojim vremenom, ali u najutopičnijim momentima sa poviješću naprosto, no upućena ljudstvu za renesansu međuljudskih odnosa, u komunističkom duhu predstavlja tvorevinu, koju očistivši od mističkog, baš u pitanjima međuljudskih odnosa, određivanja dostojanstva rada i dobrog korišćenja dokolice još i danas valja preispitivati. Ako je polivalentnost ljudske ličnosti izraz punine ljudskih potreba, kako misli Marx, onda je to još jedna postavka koju je kroz istinski život Solaraca već zamislio i oblikovao Campanella.

B. ZBILJA

Mislimo sada da smo u glavnim crtama naznačili bit utopijskog u pogledu njegova raskoraka sa zbiljskim zbivanjima vremenâ u kojima je nastajalo, pomišljajući, dakako, na Platonovu suvremenu državu — polis, na Evropu uzdrmanu proturskim ratovima i ponesenu filozofijsko-kulturnim cvatom renesanse, kojoj pripadaju i Morus i Campanella, prvi pri njenom vrhuncu, a drugi u poznim godinama, bolje reći pri kraje. Ne treba posebno napominjati da mi, baš u pogledu zbiljske povijesti, daleko više pretpostavljamo nego što imamo namjeru navoditi za dokaz. No ipak treba naglasiti da smo baš ovo sadašnje mjesto namijenili raspravljanju zamisli oko našeg

glavnog pitanja koje smo već na početku postavili, ali ga do sada nismo doticali. To je pitanje: ZAŠTO UTOPIJSKO I ČEGA RADI UTOPIJSKO? Mislimo da bi naše pitanje bilo nemoguće odgovoriti izvan konteksta u kojem je stvarano svako pojedino djelo o kojem je bilo govora, ali isto tako, naš odgovor bi bio nepotpun ako bi važio samo za tri mislioca, primjerice naša.

Mi smo utopijsko mišljenje nazvali negativnim. Dužni smo objasniti što se u ovoj svezi misli pod negativnim mišljenjem. Nijedna utopija nije naprosto čista negacija nečeg njoj suprotnog, kao što je i nerazumljiva bez konteksta baš tog drugog čemu je sučeljena. Ako se jednom sklopu društvenih odnosa suprotstavlja drugi oblik društvenih odnosa, onda se takvo sučevljavanje, sa punim logičkim smislom, naziva negacijom, a spekulativno mišljenje, kojim je jedino moguće konkretnoj zbilji suprotstaviti suprotan prospekt, negativnim mišljenjem. Ta pak činjenica da određen prospekt tek pojmovno realno izgleda, a sa konkretnom zbiljom stoji u suprotnosti, ili u raskoraku, još ništa ne govori o mogućnostima realnog vlastitog ostvarenja, osim ako već u samom prospektu ne onemogućuje ozbiljenje kao u Platona. U biti, utopijsko se, ako računa na svoje ostvarenje, zasniva na filozofiji još—ne—postojanja, na filozofijskom vjeruju koje svoj zametak vazda nosi samo u kritičkom mišljenju, i njemu jedinom je, prije zbiljskog postojanja, u biću uma, u pojmu poznato. Zato što je čovjek biće koje živi u zajednici, i ljudski živi jedino onda ako brine o njezinom istinskom postojanju, neosporan je zaključak da se utopijsko, još nepostojeće, bolje i pravednije, ljudskije i prirodnije neprestano pred njim otkriva, kao novi oblik koji, doduše, tek treba izboriti, ali prije toga valja znati što. U toj popratnoj ljudskoj pojavi gledamo odgovor na pitanje zašto utopija, zašto nigdina. Morusa i Campanellu, na putu slutnje i opisa još nepostojećeg u njihovo vrijeme, smatramo izuzetnom potvrdom, svjedocima naše tvrdnje.

Na pitanje čemu utopijski prospekt, mislimo, nije teško odgovoriti, budući da su na nj izravno odgovarali utopisti, ponekad više implicite nego izričito. Oblikujući kratko tezu, čemu i čega radi, kao njezin bitni momenat, treba izdvojiti i naglasiti poboljšanje postojećeg stanja. Nedostatak postojećih utopija sastoji se u njihovoj konačnosti, u njihovom spekulativno zamišljenom savršenstvu, čemu uzrok treba tražiti u nepoznavanju zakonitosti društvenog razvoja. Imajući u vidu realne

mogućnosti, koje ljudska putanja još krije u sebi, i uvijek se pozivajući na ono što još nije, ali je realno moguće, sa pravom možemo govoriti o konkretnoj utopiji kao istinskom napretku čovječanstva prema pravednijem i prirodnijem koje još uvijek ne postoji, ali je moguće.

C. POLITIKA

Misleći baš iz te pretpostavke, Crešanin F. Petrić napisao je 1551, trideset i pet godina poslije Morusa a pedeset i jednu godinu prije Campanelle, svoj spis pod naslovom *Sretan grad: La città felice*, koji je štampan 1553 (cf. Francesco Patritio, *La città felice*. In Venetia per Giovann. Griffio 1553). Slično Morusu, i kasnijem Campanelli, Petrić svoju misao temelji na helenskoj predaji, imajući uzor u Platonovoj etici i Aristotelovoj politici, a svemu ujedno dajući oblik feudalnog vremena u kojem i sam živi. Temeljna razlika između Morusa, Campanelle i Petrića stoji u pretpostavci. Morus i Campanella prikazuju zamišljeno postojeće stanje, barem spekulativno, a Petrić stvara tek savjetnik koji bi trebalo provesti u djelo, počevši od izgradnje grada—obitavališta, koji poistovjećuje sa državom, do organizacije sveukupnog društvenopolitičkog i vjerskog života. Njegov osnovni cilj je postizanje blaženstva, i to još za ovozemaljskog života, jer bogoslovnu stranu toga pitanja uopće ne dotiče. Mi ćemo pažljivo izložiti sadržaj ovog nevelikog spisa, uzimajući za pretpostavku njegovu »utopičnost«, daleko bližu normativno političkom, ili zakonodavnom istraživanju nego utopijskom kako se javlja kod Morusa i, kasnije, kod Campanelle. Pri tom zadatku služit ćemo se metodom uspoređivanja Petrićevih stavova sa stavovima Aristotelove *Politike*, za koju je, u posveti tiskanoj na početku *Sretnoga grada*, Petrić sam rekao: »Ovih dana sam sažeo Aristotelova državna uređenja i ustave za koje on smatra da ih mora imati jedan grad da bi bio sretan. Izložio sam ih u jezgrovitom, organskom redu i na povezan način, tako da se lako može uvidjeti neophodnost uređenja koja sam točno iznosio, ipak ostavljajući, ponekad, slobodno polje na kojem je mogao djelovati moj duh da bi pokazao vlastite snage.« Svoju namjeru, čemu taj pothvat, Petrić objašnjava obraćajući se vlastodršcima dalla Rovere: » . . . ipak će on Vama, koji vladate gradom na sreću njegova pučanstva, iako ne

donoseći veliku korist, lakšim i prohodnijim učiniti put uz brdo na čijem je vrhu sreća izgradila raj svojih užitaka.« Cilj je istovjetan sa Platonovom vrlinom, sa pravedno organiziranom zajednicom koja rukovođena vladarom, na opću dobrobit pučanstva, dospijeva do istinske sreće. Petrić smatra da do sreće dolaze samo rijetki, a isto tako će i dalje rijetki dospijevati, »ako se ne budu služili ovim, ili sličnim vodičem.«

Petrić svoje izlaganje počinje preuzetom tezom od Aristotela, po kojoj se čovjek sastoji od dva dijela, naime, duše i tijela, a da se i duša dijeli na razumski i nerazumski dio. Dušu je odredio iz duha kršćanske filozofije kao vodiča tijela, za besmrtnu supstanciju, a tijelo, kao i Aristotel, smatra raspadljivim. Pretpostavka Petrićeva izlaganja političko-etičkog *vodiča* istovjetna je sa Aristotelovom odrednicom čovjeka kao »društvene životinje«, navodeći čak doslovno mjesto iz *Politike* na kojem Aristotel pripisuje samotni način obitavanja jedino životinjama i bogovima: »A tko ne može živjeti u zajednici, ili kome ništa nije potrebno jer je sam sebi dovoljan, nije dio države, već je, ili životinja, ili bog« *(Politika,* 1253 a 12). U vezi, pak sa sveukupno bivstvujućim, Petrić ne smatra kao Aristotel da je vječno, već: » . . . sve stvari od početka izviru iz najdubljeg vrtloga beskonačne božanske dobrote i silaze na ovaj nizak svijet prisjećajući se tog dobra koje postoji u idealnom bitku«, . . . u čemu preuzima Platonovu teoriju prototipa, čak i broj ideja prema broju zemaljskih vrsta, i teoriju sjećanja na postojanje u carstvu ideja u koje se žude vratiti težeći za najvišim dobrom. To najviše dobro krajnji je filozofijski cilj Petrićeva društva, što svakako ima svoj korijen u kršćanskoj filozofiji spasa, pa s Aristotelom, u krajnjim konsekvencijama, nema nikakve veze, budući da svekolikim zbivanjem upravlja Bog pomažući čovjeku na putu prema konačnom smirenju u traganju za najvišom srećom, za koju on misli da je »prava ljudska sreća od koje neko više dobro ne bi bilo moguće steći na ovom svijetu«. Za nas je od najveće vrijednosti političko smještanje prave ljudske sreće u ovaj svijet ljudskog, zajedničkog obitavanja. Da je to doista tako, valja izložiti kao dokaz Petrićeve elemente sretnog obitavanja, koji su nerazdvojno vezani za tezu sa početka teksta, kao pretpostavku prirodnog života raspadljivog tijela koje vodi duša: »a zatim, za okrepu mu ne smije nedostajati jela i pila, mora se oblačiti protiv hladnoće i topline, i zaštititi protiv drugih atmosferskih pojava koje bi mu mogle škoditi. Radi toga mu je potrebno obi-

lje svih onih stvari čijom pomoću mu ne mogu nedostajati navedene. To su novac, posjedi, bogatstvo i tome slično«. Najviše dobro tako mišljeno treba »ostvariti« u sedam stvari, u sedam područja, dakako, vezanih za čovjeka:

1. u duši,
2. u duševnom upravljanju tijelom,
3. u duševnoj brizi sa stvarima tijelu neophodnima,
4. u tijelu,
5. u stvarima neophodnima za održavanje tijela,
6. u sredstvima za proizvodnju spominjanih stvari,
7. u vremenu zajedništva duše i tijela.

Kako je iz ovih sedam stupnjeva vidljivo, cijela briga za ljudsku, ovozemaljsku sreću, svedena je na konkretno ljudsko postojanje, počevši od duševnog života (1—3), preko osiguranja tjelesnog života, da bi na kraju osobitu brigu posvetio što duljem očuvanju i trajanju baš ovozemaljskog svakodnevnog života. U vezi s tim Petrić čitav pasus posvećuje biološkoj funkciji krvi, u čemu pokazuje svoja znanja sa dvogodišnjeg studija medicine u Padovi. Na medicinu se upisao na očevu želju, ali poslije njegove smrti prelazi na studij filozofije. Uopće, sve njegove primjedbe vezane za okoliš čovjekova obitavanja izražavaju tadašnja znanja i ponekad se sa današnjeg stanovišta čine smiješnima, kao npr. da je crnogorica opasna za ljudsko zdravlje. Daleko važnija za napomenu je činjenica da Petrić za svoj grad predviđa zakonskim mjerama utvrđenu zdravstvenu zaštitu ljudskog normalnog života, jer bi zdravstveni nedostaci pri rađanju i tijekom života sprečavali put do sreće i tako bili ozbiljna zapreka. Među prvim pretpostavkama ljudskog života bez zapreka, Petrić spominje jelo i piće, usko ga vezujući sa srećom. »Dakle, ako moj grad želi živjeti i biti sretan mora imati jela i pila.« Za proizvodnju životnih namirnica potrebno je zemljište koje je u stanju priroditi toliko obilje da se država—grad može prehraniti bez poteškoća. Tako je i Aristotel već na početku druge knjige *Politike* počeo od prirodne pretpostavke jednog grada—države, pod čim je mislio na njegov teritorij (cf. *Politika,* 1261 a 2) kao uvjet za sticanje ekonomske nezavisnosti, jer će država postati državom tek onda kada »udružena masa« bude u stanju zadovoljavati sve svoje potrebe *(Politika,* 1261 b 7). Zemljište samo po sebi ne rađa, pa su zato neophodna poljoprivredna i stočarska znanja i poslovi

koje u Aristotelovoj *Politici* obavljaju robovi, a u Petrićevom spisu kmetovi. Oni moraju biti snažni radi obavljanja teških poslova, i »sluge po naravi« da bi im građani mogli zapovijedati bez njihova otpora. Tako doslovce govori i Aristotel u *Politici,* 1330 a 9, samo je Petrićevo preuzimanje normi za kmetove, koji u Aristotela važe za robove, daleko veći ustupak feudalnom vremenu 16. stoljeća nego Aristotelovoj koncepciji države, u biti najkonzervativniji i najneprihvatljiviji dio spisa, koji će u kasnijim razmatranjima o slobodnim i sretnim građanima produbiti samo konsekvencije. Poslije poljoprivrede i stočarstva kao neposrednih medija proizvodnje sirovina za život ljudstva, Petrić u pojedinostima nabraja zanate, izvodeći ih iz potreba, koje Aristotel samo općim imenom spominje (cf. *Politika,* 1328 b 3—5), neophodne za prehrambenu proizvodnju, zatim one koji proizvode sredstva za tu proizvodnju; a kada pređe na izgradnju obitavališta, nabrojit će zanate tim poslovima neophodne, od arhitekata do cipelara, ne ispuštajući ni kvalitete terena za čiji uzor mu služe Atena i Verona. Za očuvanje normalnog i prirodnog života građanstva Petrić predviđa određene zakonske mjere, ali prije njih međusobnu ljubav građana, moguću zato što svi sve, podijeljeni na plamena, poznaju, jer »gdje god bio, naš grad neće biti nastanjen neodređenim brojem pučanstva«. Ne treba navoditi posebno mjesta na kojima Aristotel raspravlja o ograničenju broja stanovnika, no neosporno je da Petrić tu ideju baš od njega preuzima. To prijateljstvo treba njegovati na zajedničkim gozbama koje je utemeljio, što Aristotel spominje *(Politika,* 1329 b 3), Ital, kralj Italije. Teoretska pretpostavka međusobne ljubavi su »jednakost, privatno vlasništvo i dostojanstvo«. Koliko je moguće govoriti o jednakosti među građanima, toliko nije moguće govoriti o općoj jednakosti, budući da radni sloj Petrić ostavlja bez građanskih prava, o čemu ćemo govoriti kasnije. I dalje, dok je u Platonovoj *Državi,* a i u Aristotelovoj *Politici* privatna svojina ograničena, Petrić o tom problemu ne govori podrobnije, dakako, opet uz ustupak svojem vremenu, vremenu velikih zemljoposjeda i kmetova.

Preuzimajući Aristotelovu misao da je pravi građanin jedino onaj koji učestvuje u javnom životu, Petrić ide korak dalje smatrajući da je »nagon za vlašću« uzrok narušavanja mira, svađa i građanskih ratova, pa je učešće u državnoj upravi i gradskim počastima neophodno svima i naizmjenično pristupno, vodeći računa o iskustvu i dobi, budući da su pravedni i

razboriti rukovodioci jedino oni koji su navikli biti rukovođeni. »Iz toga proizlazi da za upravljače grada treba birati vrlo stare ljude, a mlađe treba voditi tako da se na pravednost najprije naviknu, jer će oni kasnije rukovoditi druge.«

U zajedničkoj opasnosti od neprijatelja građane će motivirati na obranu imovina u opasnosti, »pod uvjetom da svi imaju polovinu privatne svojine unutar granica gradskog područja, a polovinu u blizini grada«. Isti motiv nalazimo i kod Aristotela, koji je zemlju pučanstvu podijelio pola uz granice, a pola uz grad, tako da je interes za obranu od neprijatelja u svih podjednak (*Politika*, 1330 a 7—8). Radi lakše obrane treba voditi računa o obliku zemljišta koji će joj pogodovati a biti prirodna prepreka neprijatelju. Osim toga, Petrić zahtijeva da je njegov grad zbog trgovine pomorski. I u jednom a i u drugom momentu Petrić preuzima Aristotela, koji o tim problemima raspravlja u desetoj glavi sedme knjige *Politike* (1330 b 1—1331 a 8).

Za jedno od najvažnijih mjesta u Petrićevom spisu smatramo podjelu na staleže, koju ćemo prikazati usporedo s Aristotelovim elementima, koji omogućuju državu.

Petrić	Aristotel
1. Prvi stalež su »seljaci«.	Prvi element je »hrana«.
2. Drugi stalež su »zanatlije«.	Drugi element su »zanati«.
3. Treći stalež su »trgovci«.	Treći element je »oružje«.
4. Četvrti stalež su »vojnici«.	Četvrti element su »novčana sredstva«.
5. Peti stalež je »državna uprava«.	Peti element, prvi po važnosti, »je staranje o kultu«.
6. Šesti stalež su »svećenici«.	Šesti element, najneophodniji, je »uspostavljanje pravde među građanima« *Politika*, 1328 b 4).

Dok Aristotel govori u drugom kontekstu o klasama, a djelatnosti koje nabraja ovdje su neophodne za državu koja je »zajednica jednakih ljudi i njezin cilj je najbolji mogući život«, dotle Petrić nabraja građanske staleže, međusobno podijeljene po poslovima, budući da iz njegova raspravljanja »proizlazi da je za ustanovu sretnog grada potrebno šest staleža«. Međutim, posljedice koje Petrić izvodi pod Aristotelovim utjecajem

u pogledu političkih prava pojedinihi staleža smatramo teorijski neprihvatljivima, ali u njega logički izvedenima. Pretpostavka razlikovanja je Aristotelova teza da »onaj tko živi životom radnika, ili roba, ne može napredovati u vrlini« (cf, *Politika*, 1278 a 2). Za diferencijaciju, koju ćemo izvesti, isto tako je značajan i Aristotelov pojam »građanina«: »kada se kaže, ‚građanin', misli se najčešće na čovjeka koji može učestvovati u počasnim položajima« (*Politika*, 1278 a 6). Kako rekosmo, ove dvije Aristotelove teze su pretpostavka za diferencijaciju staleža, a istovremeno i Petrićeva odrednica rada kao nužnog zla, ali čovjeka nedostojnog. Budući da seljaci »potrate svoj život na održavanje vlastitog i tuđeg života«, a život je zanatlija »skučen i prezauzet brigom i rasterećenjem drugih«, dok trgovci »zanemaruju uspon na siguran i postojan brijeg čiji vrhunac je njihov raj, njihova gozba i sreća«, ova tri staleža su »prikraćena i odbačena«. »Druga tri staleža, tj. vojnici, rukovodioci i svećenici, sposobni za dug život, budući da upravljaju neophodnim sredstvima tri neophodna staleža, štoviše ravnodušno, bez brige za nabavku hrane, mogu predati cijelu dušu građanskoj i kontemplativnoj vrlini.« Petrić i izrijekom tri prva staleža naziva »tri radna staleža«. On nas čak ni u nedoumici neće ostaviti u pogledu jasnoće svoga stava, već ga objašnjava ovom rečenicom: »Moje riječi doslovce znače, da staleži seljakâ, obrtnikâ i trgovacâ ne mogu, zbog navedenih razloga, postići blaženstvo, da se ne mogu smatrati dijelom blaženog grada, a dosljedno, ne mogu uživati u pravima građana.« Koncepcija eksploatatorskog društva u kome jedni uživaju u »povlasticama, bezbrižnosti i udobnosti«, a drugi »podnose oskudicu«, samo zbog toga što ne mogu doseći građansku i kontemplativnu vrlinu, pretpostavku sretnog i blaženog života, tako je svrstala Petrića u red teoretičara feudalnog ustrojstva male države, i prikratila mu raskorak, bitan za utopijski način mišljenja. To konačno potvrđuje i teza o dva dijela države: »Jedan je radnički i bijedan, a drugi gospodski i blažen.« Još ćemo se kritički vratiti na tu postavku pri konačnim razmišljanjima i konačnom sudu, pa je sada nećemo zaokruženo analizirati.

Iz prve rečenice Petrićevog *Sretnog grada* vidimo da se čovjekovo biće dijeli na dušu i tijelo, što on kršćanski modificira, a pred kraj spisa, govoreći o intelektualnim, odnosno spekulativnim vrlinama, i dušu dijeli na umni i afektivni dio. Nećemo ukazivati na Aristotelov spis *O duši*, a niti na mjesta u

Politici u kojima to isto, na isti način, čini i on, već želimo samo pripomenuti da Petrić u razmatranju o vrlinama, koje moraju odlikovati zakonodavca, te stavove u cijelosti prihvaća. Mislimo da je najznačajnije u pogledu zakonodavčeve brige o životu građana upućivanje na »dokolicu i mir, kao najbolja stanja, no ne zanemarujući zbog toga običaje rada i ratovanja«. O ratu misli Petrić isto što i Aristotel. Cilj rata je mir. »Štoviše, prema potrebi treba ratovati i osvajati zbog konačnog osiguranja mira i blagostanja.« Aristotel u *Politici* govori slično: »Ljudi se odlučuju za rat zbog mira, za rad zbog dokolice, a za ono što je nužno i korisno, zbog dobrog i lijepog.« »Treba, dakako, osposobljavati i za rad i za rat, ali više za mir i dokolicu. Treba raditi ono nužno i korisno, ali više ono što je dobro« (cf. *Politika*, 1333 a 8 — 1333 b 9). Iz navedenih postavki lako je izvesti Petrićev odnos prema dokolici, koju najviše cijeni od svih stanja koja su čovjeku dostupna, a to je vidljivo podjednako iz diferencijacije staleža, kao što će se i kasnije ukazivati pri napomenama o igrama i muzici.

Na kraju, vodeći računa o osobinama zakonodavca i njegovoj brizi za građanstvo, temeljeći svoja razmatranja opširno, i uglavnom na postavkama sedme i osme knjige Aristotelove *Politike*, Petrić raspravlja o biološkim pretpostavkama rađanja potomstva, ishrani, i, što je najvažnije, određenije o odgoju i naobrazbi. U tom kontekstu, za Petrićevo tumačenje spoznaje značajan je podatak o učešću osjetila, osobito vida i sluha za dušu, a ostalih osjetila za tijelo, budući da je ljudsko znanje podijelio dvojako. Jedno je u obliku aksioma urođeno, a ostalo se kroz pojedinačne podatke prima i um ga spaja u cjelinu. To je spoznajna teorija zasnovana dijelom na Platonu, a dijelom na Aristotelu, jer Petrić i inače spaja Platonovu i Aristotelovu filozofiju, čak i pred kraj života, već kao općepoznati predstavnik renesansnog antiaristotelizma u svojem djelu *»Peripatetičke rasprave«*, kada u sistematskom spisu »Nova filozofija...« Aristotelovom metodom platonijanski pokušava promišljati svekoliko bivstvujuće.

Naša završna misao polazi od teze da je kritički raskorak od vremena u kojem nastaje bitna oznaka utopičnosti utopije, a maloprije smo utvrdili da se baš u pitanjima međuljudskih odnosa taj raskorak u Petrićevim razmatranjima kroz nekritičko prihvaćanje postojećeg feudalnog poretka naprosto ne javlja. Mi smo isto tako već na početku utvrdili da se Petrićeva filozofija države—grada temelji na Platonovoj etici i Aris-

totelovoj *Politici*, pa smo dužni pobliže objasniti zašto. Iz izloženog dijela našeg razmatranja proizlazi da je Petrić svoje shvaćanje vrline temeljio na Aristotelovim određenjima, a uvodno smo tvrdili da je vođen Platonovom etikom. Tu spregu upotrebljavanih pojmova valja objasniti. Na više mjesta u *Sretnom gradu*, što nagovješta i u posveti spisu umjesto predgovora, Petrić parabolički govori o krajnjem cilju ljudskog postojanja u zajednici, o naporima čiji završetak kruni postizanje sreće koju je nemoguće odvajati od vrline. Ona je najviše dobro, a baš to najviše dobro Petrić poima na platoničko kršćanski način. Prihvaćajući pak za okosnicu političkog koncipiranja *Sretnog grada* Aristotelovu *Politiku*, što smo nastojali tekstualno ilustrirati, njezinu armaturu scenski oprema kulisom društvenih prilika i ljudskih odnosa feudalno-kmetske Evrope, misleći podanički i pišući podanički. Kad bi barem i tračak kritike postojećeg zračio iz Petrićeva spisa, neophodan za teoretski raskorak u kojem bismo mogli prepoznati njegovu još nepostojeću budućnost, a možda i našu sadašnjost ili budućnost, onda bi nam bilo moguće govoriti o njegovom suizgrađivanju jednakosti, pravde i prirodnosti, ali na temelju spisa *Sretan grad* prepoznajemo tumača i branitelja međuljudskih odnosa koje je nepunih četvrt milenija kasnije idejno ukinula francuska revolucija. Utopičnost, pak, platoničkog najvišeg dobra »sretnog grada«, s onu stranu životnog medija, valja smatrati lošom metafizikom koja sa zbiljom, u ime teoretskog praktički neostvarivog, ne stoji ni u kakvoj vezi i čovjeku odvraća pogled od istinskog povijesnog zadatka, koji su i Petrićevi suvremenici spoznali, mislimo na Morusa i kasnijeg Campanellu, a mi smo znakovima njegovog ostvarivanja označeni svjedoci.

1. DIA: moja me riječ obavezuje. Kada je iskazujem, mislim na nešto i to priopćujem drugomu. Drugi prima ono što kazujem, i tu počinje sporazum ili nesporazum. Ako moja riječ na isti način obavezuje drugoga, ako se veže za isti sadržaj u njemu kao i u meni, naknadnim utanačenjem je moguć sporazum. Ako nam riječi različito znače, ako ih vezujemo za raznorodne sadržaje, neminovan je nesporazum. Do čega nas dovodi nesporazum? Jezički se može reći i ovo: do istog ili do različitog. Kroz razgovor dakako. Isto nas obavezuje na isto ili na različito, a različito na isto ili na različito. Primjera će svatko prepoznati više ili manje u osobnom iskustvu. Takva je sudbina riječi koje u sebi kriju značenja bića, ili im se kao patvorina bespovratno otuđuju. Kad je bićima koja govore nemoguće drugačije posredovati, ni sebe, a još manje ono što nisu sama, nego putem riječi iskazivati svoja iskustva, ili iskustvo drugog, onda otuđena primjerenost bića u riječima, ili neprimjernost riječi biću koje izražava, otvara zasebno pitanje o biću, jeziku, o značenju i, napokon, o razmjeni riječi koje iskazujem, ili slušam, kad izgovaram, ili razgovaram, unaprijed pripremljen za činjenicu da ni isto a ni različito ne objašnjava iscrpno sve ono što kazivanju smisao čuva. Zato sam rekao da je moguće reći: do istog ili, pak, različitog. Sudbinu tog istog, ili različitog, koja se ogleda u razmjeni riječi iskazanih i slušanih, izgovorenih i razgovorenih u razgovoru koji otkriva daleko bogatiji smisao beskrajnih mogućnosti od šturih golotinja istog i različitog, povrh isključivosti prve filozofije, zbog toga imam namjeru ispitati. Ne znam da li je riječ *isključivost* u ovom sklopu razumijevanja pogođena dokraja. Možda je smještam ovdje pod uticajem novovjekovnog presuđivanja prvoj filozofiji s obzirom na isključivu istost kao temelj i ishodište njeno, pri čemu zanemarujem činjenicu da je čitav postupak Aristotelove prve filozofije uzimao u obzir stav: polla-

hôs légetai — *izriče se višestruko* (usp. *Metafizika,* passim — rasuto na mnogim mjestima), premda je njegova odluka uvijek za jedno, a suprotna višestrukom. To se ne odnosi samo na jezičku upotrebu. Treba ipak pojasniti odnos jednog i višestrukog koji u sebi krije poticaj za raskid sa prvom filozofijom, premda smatram da bi primjerenije bilo reći raskid sa jezikom prve filozofije, a još naglašenije, sa njenim posljedicama za život ljudi. To razlikovanje objašnjava ovaj Aristotelov stav: orthôs d'éhei kaì tò kaleîsthai tèn filosofían epistémen tês álētheías, theoretikês mèn gàr télos alétheia praktikês d'érgon — *ispravo je držati i nazivati filozofiju spoznajom zbilje. Svrha teoretskog je naime istina, a praktičkog djelo (Metafizika,* 993 b 19—21). Svrha prve filozofije je prema tome istina, za razliku od praktičke ljudske djelatnosti koja se ozbiljuje u djelu. Za Aristotela je ovo razlikovanje presudno, a temelji se na razlici općeg i pojedinačnog. Svaka teoretska spoznaja proizlazi iz *gledanja, promatranja i ispitivanja* (theoreîn — oculis contemplari — razmatrati gledanjem) i odnosi se općenito samo na ono što je opaženo i spoznato *osjetima, upotrebom* i *iskustvom.* Nju nadilazi spoznaja prve filozofije čiji predmet proizlazi iz pojedinačnog, ali ga zanemaruje traženjem *općenitog* — koinón. Pravi predmet te spoznaje nije onda ništa od onog što bi za svrhu svoju imalo bilo kakvo *djelo,* nego *zbilju* u neotuđivom jedinstvu *gledanja* primjerenog zbilji i *izricanja* posredstvom jezika i njegovih znakova bivstvovanja bića. U jeziku starih Grka obitavaju bića bitka. Spoznaja prve filozofije, prema tomu, nema ničeg zajedničkog sa praktičkim, proizvodnim, vještim, upotrebnim... odnosima života zajedničkog ljudi u državi—gradu, ili naprosto ni na šta, osim na istinitost ne obavezuje. Da nitko osim helenskih mudraca nije mislio tako, dokazuju njihovi životopisi u kojima je tužba pučanstva zbog *bezboštva* — asébeia uobičajeni stav. Riječ *asébeia* ima svoje osnovno značenje i značajnu suprotnost. Bezbožan se može biti spram bogova — perì theoús, a nepravedan spram ljudi — perí anthrópous. Bezbožnost spram bogova znači život bez njih, a odsustvo pravednosti spram ljudi znači život bez pravednosti — adikía. Čini nam se da je život bez bogova kao život bez spoznaje prve filozofije daleko lakši od života bez pravednosti.

Kad sam na početku rekao da me moja riječ obavezuje, pomišljao sam pri tom na žudnju da bude primjerena zbilji, što znači da ona iz zbilje prelazi u me, ali i više od toga. Ona me obavezuje na izricanje, da bih je čuo i da bi je drugi čuli.

Ona me obavezuje na šutnju u kojoj slušam tuđe riječi. Ona me obavezuje na preispitivanje poslije slušanja i šutnje, poslije izricanja i spoznaje višestrukosti i jednosti. Moja me riječ sili da govorim i razgovaram. Moja me riječ tjera na djelo. Ona poriče svojim sadržajem razdvojenost zbilje od djela, jer ispisana živi kao svjedok posrednik odjelovljena. I nema moći da izdvojeno od svoje pojedinačnosti poriče tuđu, niti pak namjere na isključivost općeg važenja. Moja riječ traži sebi srodnu. Ne onu koja će sadržajno biti isto, ne onog koji misli, osjeća i želi isto. Ona me upućuje na razliku koja me raduje. To razlikovanje se u starogrčkim složenicama označavalo riječcom *diá koja* naznačuje: a) *kretanje* i *širenje* kroz prostor; b) *rastavljanje* kao *raz* u našem jeziku; c) nadmetanje i *međusobni rad.*[1] U sklopu ispitivanja jednosti i višestrukosti, jednosti i različitosti kroz porijeklo riječi diálogos doprli smo do drugog dijela ove složenice.

2. LOGOS: za riječ lógos se ispravno može poslužiti Aristotelovom izrekom pollahôs légetai — *izriče se višestruko,* što znači da joj je sadržaj izuzetno bogat. Ipak se jezički svodi na dva značenja iz kojih se ostala, uključujući i filozofijsko, izvode. Riječ lógos dolazi od glagola légo koji se ispisuje na isti način za ova tri značenja: 1. (samo vjerojatno značenje) metnuti u postelju *(Ilijada* 24, 635), zaspati *(Ilij.* 14, 252); 2. *skupljati,* staviti na hrpu, *sastaviti (Ilij.* 23, 239; *Odiseja* 24, 72); izabrati, *pobrati, brati, izbirati (Odiseja,* 4, 452), *nabrajati* (jednog za drugim, isto 14, 197); 3. *reči, govoriti, izjaviti, objaviti* (proroštvo), *predskazivati, označiti,* jasno *imenovati,* željeti reći, nekog *hvaliti,* umjetnički kazivati pjesmu, *čitati, odrediti, besjediti* (govor govornika), *izreći stav* (upotreba u književnom i filozofijskom štivu). Izvedena imenica iz glagolskih značenja u biti se svodi na dva osnovna imenska značenja iz kojih se izvode sva ostala po nekom redu sličnosti:

A — RIJEČ: 1. *općenito riječ;* 2. *jedna riječ* (pri svem tom lógos nikad ne znači riječ u gramatičkom smislu kao ónoma — *naziv,* ili hréma — *izgovoreno,* što može biti govor, razgovor, pjesma, rečenica, predmet razgovora, glagol, *stvar,* čin); 3. *jedna riječ* sa naznakom *raznih primjena:* a) u logici *postavka*

[1] Usp. S. Senc, *Grčko-hrvatski rječnik.* Naklada kr. hrv.-slav.-dalm. zemaljske vlade. Zagreb 1910, s. 193.

cf. Platon, *Theaitet* 201 e itd.); *odrednica* — lógos horistikós, postavka koja uglavljuje, *određuje granicu*, Aristotel; b) *božanska objava*, ili *odgovor* proročišta, Platon, *Fedar* 78 d; Pindar, *Pjesme pitijske* 4, 105; c) *mudra izreka, rečenica*, životno geslo, poslovica; d) *primjer;* e) *odluka;* f) *uvjet;* g) *obećanje;* h) *izgovor, izlika;* i) *dokaz;* j) *red, raspored;* 4. *napomena, pomen;* 5. *glasina;* 6. a) *razgovor;* b) filozofijsko *raspravljanje;* c) raspravljanje dijalektičara, kako Aristotel naziva Platonovu Akademiju; 7. *pripovijedanje;* a) *basna* (Ezopova); b) *kazivanje povijesnog* sadržaja suprotno riječi mithos — *priča* o božanskom. 8. *prozni sastavak* (djela povijesnog sadržaja su prve prozne tvorevine u Grka); a) govornikova *besjeda;* b) *rasprava* iz područja filozofije, ćudoređa, medicine; c) *djelo* općenito, ili dio nekog djela; 9. *književnost, znanost, nauka pismenost;* 10. *sažetak* govora, studije, ili razgovora.

B — RAZUM — UM. 1. sposobnost *rasuđivanja, umovanja;* tà lógo kaì dianoía leptá — *ono što se umom i spoznajnom moći može shvatiti*, Platon, *Država* 529 d; 2. *zdrav razum* — orthòs lógos, Platon, *Fedar* 73 a; Aristotel u *Nikomahovoj etici* rabi značenje u smislu *ispravan razum; pravedan razum;* 3. unutarnji *razlog, temelj, svrha* bića; 4. *rasuđivanje;* a) *mišljenje* b) *procjena;* c) *proračun;* 5. *račun, brojna vrijednost nečega;* 6. *odnos, razmjer, sličnost;* 7. *izvještaj, izlaganje, opravdanje.*[2]

C — filozofijskoteološko značenje. Čini se da dublje u prošlost od Heraklitove upotrebe riječi lógos za *umni*, spoznatljiv *zakon* svemira, nije moguće slijediti njen trag (cf. Diels, Heraklit. ffr. 1, 2, 45, 50, 72, 115). Čini se zbog toga što nema starijih svjedočanstava. U tom se slučaju ne može izreći načelni stav. Izvor metafizičkog značenja riječi lógos treba tražiti u učenju stoika. Čitav *prirodni red* oni proviđaju sklopom orthos lógos koji se u njih prema nekim mišljenjima može poistovjetiti sa Zeusom — bogom bogova. Dakako da je to podrazumijevanje utemeljeno na drugačijem smislu božanskog od onog u *pričama starih Grka*, pa sa osobom vrhovnog boga među bogovima nema nikakve sprege. Ta umna moć unutar kosmosa rukovodi sveukupnim *pravilnim* kretanjem božanskih tjelesa i stvarnom djelatnošću prirodnih bića. Samo ograničen broj mudrih ljudi spoznaje lógos spermatikós — kao moć koja otkriva u tvarnosti svijeta *stvoriteljsku umnost*, odnosno *zakon rađanja.* Zato je zapovijed usklađenog života sa svemirom življenje i ponašanje katà lógon — prema logosu — *prema stvaralačkoj umnosti*, zapravo prema zakonu rađanja. Posidonije prevodi lógos u filozofijsko značenje čuvenim stavom *da je on srodan i da ima istu prirodu sa snagom koja upravlja vascijelim kosmosom«.* Rano stoičko učenje kasnije je prilagođeno u aleksandrijskoj neoplatonskoj školi Platonovom učenju o postanku svijeta iz *Timeja*, tako da je poprimilo teološki srazmjer prevođenjem jednoboštva stare metafizike u svojevrsni panteizam: sve jeste Bog, Bog jeste sve. Helenističko-hebrejska predaja prevodi riječ lógos u »božansku mudrost«. Lógos Filona Aleksandrijskog znači *božanski uzor* čija je slika i prilika ovaj tvarni svijet, *božansku moć* koja supostoji unutar svemira, *božanskog djelatelja* i svrhu u stvaranju svijeta, i *posrednika* između Boga i svijeta koji ne podrazumijeva *ni osobnost ni njeno odsustvo.* Ivan u Evanđelju poistovjećuje lógos sa drugom božanskom osobom, sa RIJEČJU koja je iz svoje uzorite duhovnosti povijesno utjelovljena u osobi bogočovjeka Krista. Gledajući historiografski, time se dovršava bogaćenje i nadopuna riječi lógos.[3] Sve što se zbivalo kasnije kušnja je tumačenja onoga što ostaje otvoreno.[4]

3. DIALOGOS: ponovljeno prikazivanje riječi diá i lógos, preuzeto iz navedenih mjesta u rječnicima poradi uvođenja značenja u značenje složenice njihove diálogos u svom opsegu od važnosti mišljenju, ipak ovom prilikom nije moguće preispitivati i iznova poredati na mjesta koja svjedoče navedena značenja. Iz prikaza proizlazi mogućnost prijevoda grčke riječi *diálogos* u njenu jednakovrijednost upotrebljavanja naše riječi RAZGOVOR, imajući pri tom na umu domet i srazmjer razlike koju ću objasniti. Riječ je zapravo o raskoraku izme-

[2] Za značenje riječi lógos, osim filozofijskoteološkog, usporedi cjelovitije A. Bailly, *Dictionnaire grec-francais.* Hachette, Paris 1950, pp. 1200—1201, col. 1—1.

[3] Cf. *The Oxford Classical Dictionary.* Ed. by N. G. L. Hammond and H. H. Scullard. Oxford, Clarendon Press ²1970, pp. 617—618, col. 2—1.

[4] Cf. M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie — *Nauk o logosu u grčkoj filozofiji;* A. Aall, Der Logos, Geschichte se iner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur — *Logos. Povijest njegovog razvoja u grčkoj filozofiji i kršćanskoj književnosti;* B. Bošnjak, *Logos i dijalektika.*

đu značenja izvorne i naše riječi isto toliko koliko je nužno upozoriti na razliku sadržaja riječi DIALOGOS u Grka i suvremene upotrebe riječi DIJALOG: U ovom razmatranju poslužiti ću se uzročno-posljedičnom svezom za put razumijevanja onoga što su Grci podrazumijevali pod riječju diálogos, u polazištu, a suvremenu upotrebu riječi dijalog prema našem mišljenju složenije objašnjava svrha koje Grci uopće nisu posebno svjesni, ili možda o tome nemamo svjedočanstva.

Sadržaj riječi diálogos je podrazumijevao *razgovor*. Ona potiče od glagola dialégomai koji je značio: a) proračunati, razmišljati, razlagati, prosuđivati; b) razgovarati, raspravljati, zabavljati se; c) govoriti.[5] Nije potrebno zasebno dokazivati naš izvod riječi lógos koju smatramo usko vezanom za niz mogućnosti koje određuju čovjeka kao biće koje misli, izriče znakovima jezika i rasuđuje na temelju razlikovanja, da bismo mu tako pokazali smisao, naravno, u pretpostavci riječi diálogos. To na neki način čak i vizuelno proizlazi. Stvarnu upotrebu riječi diálogos kao zbivanja utemeljenog na odnosu govorenja dvojice, ili više njih, bez određene filozofijske mjere u značenju upotrebljava Aristotel da bi naznačio suprotnost jeziku matematike pod kojom misli aritmetiku, geometriju i astronomiju. U tim disciplinama predmet raspravljanja ne može biti ništa *slučajno*, za razliku od dijalogičkog raspravljanja (*Druge analitike* 78 a 12). Na drugom mjestu u sačuvanom odlomku spominje Sokratove dijaloge: tôn Sokratikôn dialógon (cf. *Fragmenta Aristotelica* 1486 a 12), dakako u smislu onih razgovora koje Sokrat vodi sa prijateljima u obliku kakav je Platon posvjedočio svojim djelom. Moglo bi se očekivati da bar Platon pojmu diálogos posvećuje veću pažnju. Iz čitanja se u ovom trenutku ne sjećam, ali rječnik većine pojmova od veće pa i manje važnosti za razumijevanje Platonove filozofije navodi samo jedno usputno mjesto prema kom bi se dijaloški oblik, s obzirom na češće ponavljanje sklopova »rekao sam«, »rekoh«, »složio se« i »porekao je«, u vezi sa stilom, u svrhu umjetničkijeg izricanja pri pisanju, morao izbjegavati.[6] To bi na neki način dokazivalo, barem uključno, na presuđivanje riječi diálogos kao književnoj vrsti. (cf. Platon, *Theaitet* 143 B). To nikako ne znači da je riječ diálogos izvan filozofijskog, jezičkog, ili književnog zanimanja Aristotela, ili

[5] Usporedi: Senc, isto, s. 199.

[6] Cf. O. Apelt, Platon — Index als Gesamtregister — *Kazalo za Platona kao sveukupni popis naziva*, F. Meiner, Leipzig 21923, S. 25.

Platona, ili, šire, helenskog načina življenja. Diálogos je izvjesna pretpostavka koja se podrazumijeva kao neizostavni dio ljudskog, gradskog kao državnog, filozofijskog, književnog i drugih oblika života kojima je *mjera čovjek*. Kao svjedočanstvo izdvaja se književna vrsta dijaloškog, naizmjeničnog govora kao razgovora koji tvore štivo Platonovih djela, ili pak u književnosti, npr., grčka tragedija. Kad bismo sad iskazano podvrgli kušnji uzročno-posljedičnog puta izričito unutar povijesti filozofije, diálogos bi trebalo razumjeti kao prirodni oblik priopćenja, saopćenja, izlaganja, izgovaranja mišljenog, izricanja stava, ili suda, općenja i saobraćanja među onima koji su zaokupljeni istim predmetom, pitanjem, razumjeti, dakle, kao život onih koji u zajednici ljudskoj žive, govore i razgovaraju. Zato Platonov izbor takvog oblika izražavanja nije slučajan, nego potvrda osjećaja za najživlji način razmjene mišljenja među ljudima, osjećaj za dramaturgiju života kojoj životnost pisma u riječi koja živi ne samo da ne izmiče nego je riječju stvara. Oni koji su čitali Platona, oni koji su mislili o njegovom mišljenju bez dvojbe će potvrditi izuzetnost književne i filozofijske vrijednosti otkrivene u tom nastojanju, ali će se i nesuzdržano složiti u tom da je jedna od mogućih tajni koje uvjetuju prethodno skrivena baš u književnom obliku njegova stvaranja.

Prijelomni sadržaj značenja riječi diálogos, po mom mišljenju, tvori njegova svrha. Pokušat ću je opisati na razmeđu kraja metafizike pri čemu književni oblik samo podrazumijevam. To podrazumijevanje uključuje u sebe i odabrana historiografska mjesta od Platona do Augustina, Boetija i Anselma, Valle i drugih, od uzora, dakle, do renesanse, koja predstavlja uporište na drugoj obali za luk premošćivanja tisućljeća nasljedovanja. Od helenske klasike do patristike, preko sholastike do renesanse, zapravo do kartezijanske sumnje, koja svojim obratom tvori novo vrijeme i novi prostor za usredsređivanje filozofije na svoje izvorište, na čovjeka. Ljudi u djelima pomenutih imena i razdoblja filozofiraju. Njihov je odnos prijateljski, oni su učenici i učitelji, oni pitaju i odgovaraju na postavljena pitanja, iznose stavove i dokaze, mjere smisao izrečenog i otkrivaju nove mogućnosti, poriču nečiji stav, a pristaju uz drugi, sve u znaku jedne i jedinstvene želje da odgovore na pitanje koje je postavljeno, da se opredijele između više odgovora za najsmisleniji, najdokazaniji, najprihvatljiviji. Činjenica višeznačnosti i mnoštva mogućnosti o kojima se raspravlja nikada nije dovođena u pitanje, a ni pi-

tanje o pitanju nije postavljano. Svrha razgovora u tim drevnim spisima je istina — zbilja, uvijek samo *jedna* i *jedinstvena*, različita naravno, zavisno od vremena i mjesta, od osnovne postavke i njenog smišljenog izvođenja, zavisno od ravnovjesja između pretpostavke i zaključka, od pravca i filozofijskog vjeruju. Sama zbilja filozofijskog vjeruju tu nije propitana, jer se o pretpostavci kao načelnoj tvrdnji nije pitalo. Kad se Platon pita šta je ljubav (dijalog Diotime iz Mantineje i Sokrata u *Simposionu*), odgovor je samo jedan ispravan jer su drugi kao pokušaj zanemareni. Na pitanje šta je mudrost, Augustin odgovara Tigetiju (usp. spis. *Protiv Akademičara*). Boetija tješi kroz razgovor filozofija (usp. *O utjehi filozofije*). Anselmo — Učitelj odgovara Učeniku na pitanje šta je istina (usp. *O istini*). Valla odgovara Antoniju na pitanje šta je slobodna volja (usp. *O slobodnoj volji*). Na pitanje koje uvijek postavlja netko sa manje talenta, manje znanja, manje iskustva, odgovara autoritet, jedan čovjek, jedna ustanova, jedan stav, jedan odgovor. Netko misli umjesto nekog, jedan odgovara na pitanje mnoštva. Svrha takvih razgovora ogleda se u okomici nadređenog i podređenog, u odgoju onog koji pita, u zadovoljenju znatiželje, u posjedovanju odgovora koji istinu znači. Moje i Tvoje iskustvo iz čitanja svjedočanstva su za izrečeno. Polazišta su metodički uvijek sučeljavana svojim suprotnostima, a pobijanje protivnika je neizostavni posao jer je razlika u mišljenju o pitanjima prve filozofije za onog koji se opredjeljuje nedopustiva.

Kraj metafizike podrazumijeva i kraj takvog dijaloga — razgovora. Rađanje te nove razmjere i novog značenjskog opsega ne pripada ni kartezijanskom obratu ni zamjeni mjesta u sklopu bit—opstanak (essentia—egsistentia), nego kao pretpostavka *supostojanja* razlika i različitog izrasta poput nove kičme i životnijeg krvotoka u tijelu suvremenog svijeta. U tom smislu trebalo bi govoriti o načinu opstanka modernog svijeta kao višestrukog jedinstva koje podrazumijeva posebnosti i razlike, suprotnosti i proturječnosti, preobrazbe i obnove, prevrate i promjene. Dijalog je, htjeli to, ili ne htjeli, predznak i čuvar dobra kao znak novih vremena o kojima filozofija povijesti u duhu nadolaska danas govori.

A. ALÉTHEIA

Pokušati još nešto reći o Istini pa sagledanjem u povijesnofilozofijsku prisutnost njenu oživjeti stara stajališta, a iz duha vlastitog povijesnog vidokruga priopćiti osobno iskustvo, nipošto ne smatram uzaludnim poslom, već zbog toga što je pitanje o istini moguće. Ovdje pisana riječ ima popratnu svrhu uz raspravu koja se tim istim pitanjem »pozabavila«, ali iz navedenog vidokruga. Stoga ona čini u sebi povijesnofilozofijsko ponavljanje i moje stajalište. Dakle, postavlja se iznova pitanje o »istini«. U našem jeziku riječ istina iskazuje istost. Njena je pretpostavka postojanje razlike, odnosno mnoštva. Kad se za blizance kaže da su posve isti, pod tim iskazom mislimo na dvojicu braće koji liče jedan na drugog do te mjere da nam se čini kako su izgledom samo jedan oblik, premda, zapravo, mislimo na dvojicu. Takav način iskazivanja, koji se i u širem smislu često čuje, ne stoji u vezi sa onim što u nas *znači* riječ istina. Blizanci nisu takva istost koja bi dvojicu svodila na jednog, pa se istost samo jezički iskazuje i čuva u smislu, povrh jezika i zbilje, nešto treće, a ni iskaz u svojoj biti nije moguće poistovjetiti sa bićem na koje se odnosi, pa da njegova bit i bit bića budu isto. Rapravljati o istini bi se moglo u duhu našeg jezika samo onoliko i samo onako koliko i kako se naše raspravljanje odnosi na *iskaz*, *sud*, *ili izricanje*. Ako bismo riječ istina htjeli dovesti u vezi sa bićem, što je omogućavao grčki jezik, upotrijebili bismo riječ istina za svezu kakva u našem jeziku naprosto nije moguća, ako se ne dopusti besmisleni govor. Nemaju smisla sveze: istina zlata, istina hrasta, istina konja itd., ali se može reći da postoji čovjekova istina. O zlatu se može reći iskaz: da je u toj godini proizvedeno toliko i toliko zlata, što za samo zlato nije presudno, ali ono toliko i toliko kao iskaz količine pro-

izvoda može biti istinito ili lažno. O zlatu se može suditi: zlato je dragocjen metal, što za samo zlato nije presudno, ali je za ljudski odnos vrednovanja među metalima, na žalost, neizbježno. O zlatu se može izricati: nije zlato sve što sija, kad se primjerice dovodi u svezu sa sjajem, ali ni sjaj nije ono po čemu je zlato zlato. Proizvođenje stoji u svezi sa subjektom koji proizvodi, to znači sa proizvođačem zlata, pa proizvodnja kao ljudska djelatnost može biti mjerena u svojoj količini, a iskaz o njenoj količini iskazuje, ili ne iskazuje, tu količinu, tj. stvarnost količine, pa je istinit ili lažan. Iskazati količinu ovdje znači iskazati mjeru proizvoda. Ako je, dakle, mjera proizvoda prisutna u iskazu, on bi se smatrao istinitim, a ako nije, lažnim. Unatoč mjeri koja objedinjuje biće čija se mjera iskazuje, i iskaz o mjeri bića, iskaz nije moguće zamijeniti u redu govora o biću za biće, pa iskaz i biće nisu nikada po sebi isto, kao što ni mjera netemeljuje biće, već samo odgovara na pitanje koliko. Ako bismo htjeli misliti onako kako nas usmjeravaju Aristotelove kategorije, kao metafizički načini najopćenitijeg izricanja i priricanja, a ja osobno ne vidim razloga zbog kojeg ne bih mislio baš na Aristotelov način, onda su poteškoće na koje želim upozoriti višestruke. Predmet koji u iskazu, sudu, ili izricanju postaje subjekt, nikada ne može biti priričan, jer je besmislen iskaz konjev konj, besmislen sud konj je konj, i besmislena izreka tovarni konji su prijatelji. Prva kategorija se, stoga, kao biće, ili subjekt ne može priricati, a ostale kategorije koje odgovaraju na pitanja, koliko, kakvo, u vezi sa čim, na koji način šta, na koji način u nečem, gdje, kada, u kakvom rasporedu, u kakvom svojstvu, iskazuje nešto o subjektu i njemu se pririču. To priričanje se vrši jezičkim sredstvima, ili naprosto putem jezika. Jezik nije biće, već svojstvo subjekta, ili bića koje misli i izriče svoju misao. Stoga iskaz, sud i izreka pripadaju biću koje misli. Budući da istina izriče svojstvo odnosa iskaza, suda i izreke prema subjektu o kom je izrečena, ona ne može biti i nije biće, već govor o odnosu bića i jezika koji se smatra istinitim ako izriče mjeru tog odnosa, ili lažnim ako zbiljsku mjeru poriče ili zamjenjuje drugom. Drugim riječima, ako iskaz iskazuje mjeru, on se smatra istinitim, ako je poriče ili zamjenjuje drugom, smatra se lažnim. Ukoliko se neki iskaz o biću još izriče i kao istina, što znači da se za skup znakova jednog iskaza, suda ili izreke uzima samo jedno ime koje izriče istost mjere iskaza, suda ili izreke prema zbiljskoj mjeri nekog bića ili subjekta, onda bismo mogli, slijedeći redoslijed udaljavanja

od bića, priznati da se istina nalazi na trećem mjestu od bića. Prvo je biće, o njemu se iskazuje, sudi i izriče drugo, a opći pojam za smislenost poredanih riječi kao mjeru u sklopu jednog iskaza, suda, ili izreke o biću, kao treće, nazivamo istinom. Stoga istina u našem jeziku uvijek predstavlja neki opći pojam za mjeru između dvoga. Ne bi se moglo tvrditi da je istina vrsta kao opći pojam, jer se ona može samo o vrsti izreći, a nije ni rod. I vrsta i rod, i razlika i vlastitost, a napose slučajnost jezički, zapravo, predstavljaju načine na koje se opće može priricati sebi podređenom. Istina nije ni razlika, premda razliku iskazuje, nije ni vlastitost, premda i o njoj govori, pa nam preostaje da je nazovemo slučajnošću. Ona je višesmisleno slučajna. Nikada u jeziku ne mora doći na vidjelo neki iskaz, sud ili izreka, tako da je mjera jezika i bića baš po tome, recimo, slučajnom trenutku puka slučajnost, kao što je i mjera iskaza prema mjeri bića prepuštena onom koji mjeri, pa se nerijetko događa da je mjerenje neprimjereno. Tada zbog nepogođenosti mjere može biti riječi samo o neistinitoj mjeri. Ničim nije izricanje, suđenje ili iskazivanje mjere zajamčeno na primjerenost, stoga je prepušteno slučajnosti, a to znači da je i istina slučajna. Kad je slučajnost znak znakova koji uspostavlja smisao, onda je nagađanje o mjeri odnosa bića i jezika, ili bića prema biću, prikladniji naziv za napor onoga koji o mjeri pita nego pogađanje zbiljske mjere ili istosti. Ukoliko su iskaz, sud, izricanje, načini ljudskog govora, utoliko se o njima može govoriti zajednički kao o govoru, ovdje istinitom, ili lažnom. Da li je neki govor istinit ili lažan, za sam govor uopće nije presudno, jer se govori istinito ili lažno, želimo reći podjednako, samo što je vrijednosni pridjev različit. O pridjevu ovisi samo kakvoća, ali ne i ono čemu se pridijeva. Samostalnost govora, stoga, ne ovisi o slučajnosti istinitog, ili lažnog. Da li je onda moguće razmišljati o istini u duhu našeg jezika, dakako o istini kao zasebnom, izdvojenom »biću«, a da se prethodno ne zaboravi na tu jednostavnu činjenicu da istina proizlazi od ISTO, a u svezama sa onim što dovodi u položaj istinitog moguća je samo kao naimenovanje pridjeva istinit, istinita, istinito? Razmotrimo primjerice značenje nekoliko općih i poznatih sveza: *filozofijska istina, bogoslovna istina, »logička istina«* i *znanstvena istina*. Kad pod filozofijskom istinom smatram svezu *Bog je mrtav*, mislim na Nietzscheovu tvrdnju da je Bog mrtav, premda je umiranje besmislena preobrazba onoga što se uopće ne kreće. Drugim riječima, Nietzscheova tvrdnja da je Bog mrtav održi-

va je samo u granicama njegovog filozofijskog vjeruju. Pa kad već imam sud: Bog je mrtav, i kad ga filozofijski smatram besmislenim, ali znam da je barem jedan čovjek živio u duhu svoje tvrdnje, nadodajem na nju još i sud da je to jedna od mogućih filozofijskih istina. Kad bi kojom slučajnošću sud: Bog je mrtav bio biće, u duhu iskazivanja istine ne bi mu se moglo osporiti postojanje, ali bi njegov opstanak, inače nerazlučen prema istini, s obzirom na nju bio slučajno određen u ravni, npr., lijepo, dobro, itd., što znači da istina u duhu našeg jezika ne kazuje ništa o biću, već o iskazu, sudu, ili izricanju o biću.

Isti sud: Bog je mrtav ima smisla u bogosloviji otkupljenja. Već Tertulijan uviđa filozofijski besmisao stavova koje ćemo navesti i zbog toga zaključuje: »Vjerujem jer je besmisleno.« »Sin božji je razapet; ne stidim se, jer je sramotno. I umro je sin božji; to je posve vjerojatno, jer nema osnove. I pokopan je uskrsnuo; pouzdano je, jer je nemoguće« *(De carne Christi,* 5). Ako se navedene bogoslovne istine: sin božji je razapet, umro i uskrsnuo, razmotre zasebno, to su logički sudovi koji naknadnim određenjem da su to i »bogoslovne istine« ne mijenjaju svoj opseg i sadržaj, a sveza *bogoslovne istine* ništa ne iskazuje o sadržaju, npr., sin božji je umro, što znači da sa sadržajem ne stoji u vezi koja bi označavala nešto u dvojemu isto. Kad se pita o mjeri istosti iskaza o smrti, pokopu i uskrsnuću Bogočovjeka uspoređenoj sa nesamjerljivošću jednog koje se ne mijenja, filozofijski govoreći mislimo na Boga, onda se ljudskoj spoznaji prikazuje upitnost o slučajnosti istine već i u priznanju Tertulijana da je to besmisleno, što znači da se to tako ne može misliti i potom još manje govoriti o istini, ali je prema slučajnosti ovih »istina« uspostavljiv bedem vjerovanja, jer sučeljene im »protuistine« ničim ih kao zajednički pojmovi o iskazima ne bi mogle dovesti u pitanje, jer istina ne pita. Baš zato što istina nije biće, liči na mumiju koja sa protuistinom ne može uspostaviti nikakav odnos. Njezino rodno mjesto je slučajnost nagađanja, ili pogađnaja u pitanju i potrazi za mjerom istosti bića i iskaza o biću.

Pri razmatranju sveze »logička istina« na istom primjeru nailazimo na još težu poteškoću. Ako pri pomisli na logiku horizon našeg pogleda toliko sužava svoje granice da su još samo putevi pravilnosti kretanja logosa vidljivi tamo gdje mislimo na logiku, pa nam se u tom mjestu posredno prikazuju ona pravila kojih se pridržava prirodno ljudski razum da bi

mogao iz nečeg nešto zaključivati, postaje nam više no očevidno da je logika prepuštena nekom drugom sudištu izvan, ili povrh sebe, koje pita da li je istinito ono iz čega zaključujemo, jer ono na što smo sveli zaključak pripada području logičke pravilnosti, a nipošto istinitosti. Zbog toga i ne postoji istinit ili lažan zaključak, već postoji samo pravilan ili nepravilan zaključak. Dakako, iz toga je nužan zaključak da logička istina ne postoji, pa je naše ispitivanje bilo usredsređeno na pukost retoričkog pitanja. Sasvim neposredno naš zaključak bi prema tvrdnji Bog je mrtav u svojoj primjeni izgledao ovako. Tvrdnja Bog je mrtav zadovoljava logičku pravilnost jer se o nekom subjektu putem povezivanja sa predikatom nešto tvrdi. U obrnutom značenju, pri tvrdnji Bog nije mrtav, mjera pripisivanja predikata subjektu izricala bi poricanje veze subjekta sa predikatom, pa bismo ovaj negativni sud bez nagađanja, logički posve izvjesno, mogli smatrati pravilnim. Ipak, to što očevidno lebdi izvan logičke pravilnosti i pita za smislenost, odnosno besmislenost obadvije logički pravilne tvrdnje, ne pripada logici, pa zbog toga i nije moguće govoriti o logičkoj istini. Pitanje o tome zbog čega subjekt koji misli zakonima logičke pravilnosti može pitati o istinitosti ili lažnosti neke tvrdnje, ili poricanja, ima svoje porijeklo u višestrukoj mogućnosti razlikovanja. Logiku razlikovanja zanima samo kao način pripisivanja, a ne kao oblik kretanja koje nazivamo mišljenjem, ili prirodnim životom ljudskom razuma koji živi i kreće se tako što razlikuje i razliku razumije. Ovdje smo dužni objasniti i jednu prividnu poteškoću. Ako sam gotovo na samom početku tvrdio da se u našem jeziku može raspravljati o istini samo onoliko i samo onako koliko i kako se naše raspravljanje odnosi na *iskaz, sud, ili izricanje,* onda poslije ovog odlomka u kome poričem postojanje logičke istine i tvrdim da ima samo logičke pravilnosti, ili nepravilnosti, ne protuslovim samom sebi, jer mi razlikovanje tu prividnost potire i rasvjetljava odnos onoga što je logičko pitanje, od onoga što je pitanje sudišta o istosti logičke pravilnosti i bića na koje se izrekom primijenjena odnosi. Doista je moguće pitanje o pravilnosti i istinitosti suda. Ali, to znači da jezik u govoru svojim vlastitim sredstvima određuje na više načina pitanju svoju smislenost i istinitost. To što neki smisleni sud, tj. sud koji se ne oglušuje o logičku pravilnost usprkos toj činjenici nije istinit, ne dovodi u pitanje razložnost logike, već razložnost u jeziku primijenjene pravilnosti. Stoga nerazlučenost jezičkih sredstava prema istinitosti, ili lažnosti mjere istosti

logički pravilnog iskaza, suda, ili izreke prema zbilji, zanima u vidokrugu iskaza, suda, ili izreke logiku iz pitanja o pravilnosti, a filozofiju iz pitanja o istinitosti. Jednom je riječ o iskazu, sudu, ili izreci koliko se odnose na pravilnost koju utemeljuju unutarnja moć razlikovanja kao najviši kriterij smislenosti, a drugi put koliko se odnose na biće.

U opsegu našeg pitanja još nam preostaje ispitivanje sveze *znanstvena istina*. Čini nam se, premda tome ne bi trebalo pridavati toliki značaj, da baš ova sveza može na izvjestan način potvrditi ono što želimo pokazati, a želimo pokazati da je riječ istina u duhu našeg jezika puki opći pojam koji neodređenije od iskaza, suda, ili izricanja, izriče odnos izvjesnog skupa jezičkih znakova prema zbilji. Ovdje smo prisiljeni upozoriti na dvostruko razumijevanje riječi znanost. Ako pod tim općim pojmom podrazumijevamo pojedinačna znanja o bićima i načinima njihova prirodnog opstanka, onda, doduše, mislimo na onaj isti sadržaj kojim bi se iscrpio opseg pojma tzv. čistog ispitivanja prirode, ali previđamo skup svih onih znanja koja suvremene teoretske grane ljudskog znanja primjenjuju na prirodu kao predmet pokusa, stvarajući posve nove oblike postojanja koji su izvornom prirodnom biću čisto poricanje postojanja. Mislim da ne griješim ako tako rasuđujem o produživanju jednokratnog ljudskog života preko prirodnih granici, o cijepanju uranijeva jezgra radi oslobađanja njegovih razornih snaga koje, doduše, postoje, ali u svojoj prirodnoj stezi, o propratnim oblicima industrijskog proizvođenja koji ugrožavaju čovjeku za život prirodno raspoređenu okolinu, od disanja, preko hrane, do rađanja i produžavanja vrste itd. A i to je znanost, i to najuzornijih znanstvenih ispitivanja. Njen predznak su kazaljke sata koje se bliže onoj sudbonosnoj crti na kojoj je moguća razarajuća pobuna nagomilanih protuprirodnih oblika postojanja iz prirode izdvojenih i znanstveno umjetno stvorenih bića protiv čovjeka. Usporedba sukoba čovječanstva na temeljima međunarodnih ratova, istrebljenja rasa, interesa grupa i pojedinaca i njihovih protivnika, nama dosad poznata u povijesti ove planete ljudoždera, prema pobuni razuzdane energije čistih prirodnih oblika postojanja, ravna je izboru između ništa i nešto, između postojanja i nepostojanja. Oslobađanje razornih snaga jedne atomske bombe, cjelinu gledajući, kao svjetlosni blijesak, oduzima ljudski vid i dovodi do sljepila, kao razorni učinak, briše sa Zemljine kore sve što je prirodno i ljudsko djelo, a posljedice zračenja utiču na pomjeranje ravnovjesja među ljud-

skim genima i sprečavaju prirodno nastavljanje vrste u užasnim neprirodnim oblicima novorođenčadi. Stoga, ukoliko bi se pitalo za mjeru istosti prirodne zakonitosti i jezički iskazanih opisa kao iskaza, sudova i izričaja, to bi vrijedilo jedino za poznavanje prirode, ili za znanje o prirodnim bićima u duhu predaje, ali je nezanimljivo i suvišno to činiti danas, kada se pitanje istosti postavlja jedino još o odnosu određenih smišljenih modela u znanstvenom laboratoriju prema ponašanju prirodnih bića kao sredstava znanstvenog napretka. Ljudsko stvaralaštvo je učinilo, znači, pomicanje istosti iz odnosa priroda—čovjek u odnos znanstveni model—priroda, u kom se priroda nasilno oblikuje i prilagođava, najčešće u protuprirodu. Šta onda sa pitanjem o istini znanosti? Ni u smislu grčke zbilje — alétheia, ni u smislu latinske sukladnosti — adaequatio, a ni u smislu istosti u duhu našeg jezika više nije moguće govoriti o istini. Atomska bomba nije nešto isto sa prirodnim bićem urana, a niti je njena zbilja prirodna, jer uzima prirodni vid, razara ljudske i prirodne oblike i onemogućuje oprirodnjavanje ljudske i prirodnih vrsta. Ona nije išto što i laboratorijski model kao puka mogućnost, jer je zbilja jedno, a mogućnost drugo. Kad kažemo da su dva brata blizanca *isti* — u dlaku, čuvamo njihovu prirodnu razliku u svijesti i iskazu, a u razlici atomske bombe, prirode i njenog laboratorijskog modela baratamo sa razlikama koje su teoretski isto, a jezički i zbiljski različito. Koliko god razlikovanje smatrali srećom na kojoj se temelji i ljudsko mišljenje, toliko je baš ono mišljenje najveće prokletstvo. Stoga nam preostaje jedini zaključak da istina u duhu našeg jezika prema svezi istina suvremene znanosti iz temelja dovodi u pitanje svoje značenje građeno na istosti.

Ispitajmo značenje riječi alétheia u Aristotela koje se u nas obično neprimjereno prevodi sa riječju istina. Ponajprije, etimologija riječi upućuje na glagol lantháno u epskoj upotrebi, ili létho (jonski), odnosno làtho (dorski) što onda znači *biti sakriven, neopažen, nepoznat,* i česticu lišavanja (alfa steretikon). ALETHEIA bi u upornom ostajanju na etimologiji riječi u našem jeziku značilo *neskrivenost, zapaženost, poznatost,* što daleko više naglašava subjektivnost ljudskog *gledanja,* ljudski zor i određeni oblik ljudskog znanja o nečemu nego što govori o bićima i njihovoj zbilji, stvarnosti, izvornosti itd., a što je u grčkom prisutno. U filozofijskom jeziku za etimologijsku izvornost značenja riječi alétheia neosporna zasluga pripada M. Heideggeru, koji baš kroz etimologiju riječi

ponajčešće dovodi svoju misao do razumijevanja. Ako je mišljenju jedini put trajnog života omogućila pisana riječ, odnosno jezik, onda Heideggera treba razumijevati kroz želju i traganje za jezikom kojim govore bića bitka. Taj put je primljena pouka iz grčkog načina mišljenja i podjednako iz duha grčkog jezika, koji je, čini se, filozofijski gledajući, stvaran da bi bio biće u postojanju drugih bića njima vjeran. Samostalnost grčkog jezika stečena je oponašanjem života bića, naimenovanjem, stvaranjem imena bića i kretanja ónoma — poiéo, zato ga odista možemo smatrati onomatopejom u stvaralačkom značenju riječi. Što je jezik stariji, to je prisutnost bića u njemu veća. Dok ime mitskog čovjeka Adama za nas danas znači samo puko ime, njegovo hebrejsko značenje ostaje u svojoj izvornosti prikriveno sve do lista hebrejskog rječnika na kom stoji da riječ znači *čovjek iz zemlje*. Smisao ovog do sada rečenog o jeziku koji nastaje kao ónoma poiéo — onomatopeja daleko je bliži razumijevanju muzikalnosti pjesništva od mišljenja kad govor pjesme u svojem izgovoru nosi život bića kojima tako biva jednak. Nazorov stih: *I cvrči cvrči cvrčak na čvoru crne smrče* pogađa našu namjeru, a sam je dosegao prirodnost prirodnog kretanja. Iz osluškivanja gorskog vrela u njegovom životu—kretanju izvire žubor, žuborenje, žuboriti. Iz pjeva ptica, već prema osebujnosti, cvrkut, iz daška povjetarca šumor, iz prividnog odsustva kretanja muk. Pjesnik Galović u svom bregovito—ravnom podravskom zavičaju pjeva zvukom zrikavca, jeseni bremenite, čokota koji rađa crno i bijelo grožđe: Crn bel, crn bel, v trsju popeval grozdje dozreval; Crn bel, crn bel, Cr... zriče zrikavac kad sunce više nema, u vinogradu — pjeva i dozrijeva grožđe crno i bijelo. Trsje se trsi, trsje vodi brigu da sazrije a na nj utječe i zrikanje i uzima prirodni dio u dosizanju svrhe kretanja — zrelosti svojih plodova. Pjevanje je bliže prirodi od mišljenja i zato i nije čudno što nijedan filozofijski pojam nema u sebi strogog prisustva bića, osobito u našem jeziku, na čije stablo je nakalemljena već gotova filozofija. Neosporno je da nam jezik od starina nije rađao filozofiju, a ni filozofija u nas još nema svog jezika, već se služi posuđivanjem. Pa i onda kada postoje mogućnosti prenošenja, mnoštvo značenja ostaje u svojoj izvornosti, nedostupnoj većini, i stoga smisao studija nije posleništvo mišljenja, nego trudbeništvo golog učenja. Rijetki pokušaji oglušuju se o duh našeg jezika, prepušteni osudi, odbacivanju, uzaludnosti. Heideggerov jezik kušnja je njegova mišljenja, i uza svu nezgrapnost, rogobatnost, neuglađenost,

ipak kušnja da čuva misao, napokon da misli, a ne da bude sredstvo objave mišljenja. Nečitljiv je zato jer traži više od čitanja, neprevodiv jer traži više od prevođenja. Jednostavno, to je poziv na mišljenje, to je mišljenje.

Pri samom početku ispitivanja značenja riječi Alétheia u Aristotela, napomenuli smo Heideggerovo razumijevanje riječi. Neskrivenost — Unverborgenheit dopušta jedino etimologija riječi.[1] To Heideggerovo razumijevanje u mišljenju bismo morali nazvati praznačenjem riječi, ali je ono nedostatno pri upotrebi unutar Aristotelove prve filozofije. Evo zbog čega. Uzmimo da je ovo jedno od najsmilenijih Aristotelovih određenja filozofije, a stoji u vezi sa našim pitanjem: *Filozofija je razumijevanje zbilje:* he filosofía epistéme tes aletheías *(Metafizika,* 993 b 20). Nisam preveo epistéme našom riječju znanost, i riječ alétheia istinom. Da bih označio čin, ili unutarnji život filozofije, valja mišljenju dati prednost, tj. mišljenjem i kroz mišljenje zbiva se filozofiranje. Stoga je više no uočljivo da se posao filozofiranja začinje razlikovanjem, odnosno razumijevanjem. Skup znanja stečenih razumijevanjem, tek u drugorazrednom postupku, tek prema zajedničkom pojmu može biti i znanost: epistéme. Što se tiče riječi alétheia, Aristotel je smatra suprotnošću pojmu hómoia: *istost, jednakost* (cf. *Politika,* 1340 a 24), jer isto, ili jednako, ukida zbilju mnoštvenosti i različitosti, pretpostavke, ili mogućnosti ispitivanja, isto tako kao što joj je suprotna riječ mithos: *priča* koja ne uzima u obzir zbilju bitka (cf. *Ispitivanje životinja,* 597 a 7). Jezički iz toga proizlazi da je i naša riječ istina u suprotnosti s Aristotelovom riječju alétheia, koju Heidegger prevodi etimološki kao *neskrivenost,* a mi njenu upotrebnu vrijednost iz tekstova prve filozofije razumijevamo kao *zbilju.* Naš dokaz za takav stav je i mjesto koje riječ alethés: zbiljsko — *stvarno* izravnava sa riječju prágma: *stvar* (cf. *Retorika,* 1364 b 9). Ovo značenje primjerno nadopunjuje stav: tò alethès tò éstin homoíos táttetai: *zbiljsko se određuje za isto sa postojanjem* (cf. *Prve analitike,* 52 a 32). Bitno za filozofijsko razumijevanje zbilje stvara oko sebe pitanje. Filozofija ispituje. *Ispitivati zbilju i prirodu bića:* zeteín tèn alétheian kai tèn ton ónton (cf. *Fizika,* 191 a 25). Ako je zbilja bića za filozofijsko ispitivanje toliko presudna koliko i njihova priroda, što iz navoda proizlazi, a njih Aristotel razlikuje, onda nam primjenom njegovih

[1] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit,* V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1954, passim.

kategorija na zbilju i prirodu stvari, ili na stvarnost stvari u smislu njihova kretanja, ili prirodnog života, omogućuje vidokrug važnosti ispitivanja i granica njegova predmeta. U to i nije potrebno ulaziti pri pitanju o razumijevanju pojma alétheia — *zbilja, stvarnost* u Aristotela nasuprot kojemu etimologijski stoji naša riječ istina.

B. VERITAS

Pri ispitivanju značenja riječi *veritas*, barem u mišljenju T. Akvinskog, razmimoilaženje njene samostalnosti od samostalnosti riječi alétheia dovodi do suda o bitnoj razlici. Ukoliko pojam alétheia razumijemo kao stvarnost, ili zbilju, što je pokazano iz navođenih Aristotelovih stavova, a mjestimice je to veoma očevidno prisutno i u Tominoj raspravi o »istini«, pojam veritas nipošto ne podrazumijeva samo zbilju, ili stvarnost postojanja kao prakriterija zbiljnosti, već se njegovo ispitivanje mjeri načelno subjektom i u subjektu koji nešto dovodi do pouzdanosti znanja. »Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidam correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus: *Prva usporedba bića i uma sastoji se u tome da biće suodgovara umu. To suodgovaranje se naziva sukladnost stvari i uma i u njemu se formalno dovršava smisao istinitog. To je, prema tome, ono što istinito nadodaje biću, odnosno suobličenju, ili sukladnost stvari i uma. Iz tog suobličenja, kako je rečeno, proizlazi spoznaja stvari. Tako, dakle, bićevitost bića prethodi pojmu istine, a spoznaja je neki njen učinak* (T. Aquinatis, *De veritate:* O istini q. 1, a. 1). Prije nego što podvrgnemo ispitivanju navod, isticanjem njegove pretpostavke pojasnit ćemo naredne zaključke. »In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*, ... Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum: U duši postoji spoznajna i voljna moć. Slaganje, prema tome, bića sa voljom izražava ime dobro, ... Slaganje bića sa umom izražava ime istinito*« (cf. T. Aquinatis, op. cit., ibid.). Iz razumijevanja duše kao sklada voljne i spoz-

najne moći, a za nas je ovdje presudna jedino spoznajna moć, proizlazi i druga stroga podjela bića koje će spoznaje od bića koje spoznaje. Samo subjekt sa spoznajnom moći može imati predmet svoje spoznaje. Stoga slaganje subjekta sa objektom iskazuje mjeru bića u umu i uma u biću, što bi se jednostavnije moglo izreći mjerom, tj. njenim jedinstvom u pojmu koji ne može sadržajno značiti više, a ni manje od bića na koje se odnosi, i biću koje je prirodno posjeduje. Sukladnost — adaequatio uma i bića stoga upućuje na sukladnost pojma i bića kome pojam pripada. *Zbilja,* ili stvarnost, alétheia sukladno samoj sebi iskazana, prosuđena, izricana, zatvorena sadržajno u opseg spoznajnom moći stečenog pojma, na strogom razlikovanju zbilje i pojma o njoj, koji iz uma proizlazi spoznat u njoj i iz nje izdvojen, *odmijenjena* je ovdje kroz spoznajni postupak *sukladnošću* dovršenog znanja u pojmu, i bića o kojem je pojam stvoren. Zbog toga se više ne može govoriti o istinitosti temeljenoj na postojanju, kao u Aristotela, već je moguće pitati samo o mjeri istosti, tj. o sukladnosti pojma koji stvara um i bića o kome je pojam stvoren. To, na kraju, znači da je takvo razumijevanje istinitosti zaokupljeno kategorijom odnosa i njegove mjere, i da zanemaruje samostalnost bića o kome se odnos izriče. Iz takvog razumijevanja nužne su i posljedice koje zbiljsko mjesto istine kao sukladnosti traže izvan pitanja o tome je li ili nije nešto, u vidokrugu svih pitanja o tome *kako* nešto u nečem, spram nečeg, radi nečeg itd. Zato su za razumijevanje istine kao navedene sukladnosti od presudnog značaja pitanja gdje se sukladnost nalazi, kad već u brojnom redu pretpostavlja najmanje dva člana koja moraju biti sukladna da bi njihov odnos bio istinit. Pri tom je uključeno i pitanje sudišta, posljednjeg mjerila istinitosti, jer sukladnost, ili nesukladnost, nešto, ili netko mora posvjedočiti, a pri pitanju o istinitosti »kao« istinitosti netko jamčiti. Neizbježno je ovakvo postavljanje pitanja tamo gdje se mjerenje i mjera sukladnosti zbivaju u međudjelovanju subjekt—objekt odnosa kao polja spoznaje. Na sve ove složene poteškoće Tomi Akvinskom ne nedostaju odgovori u opsegu njegova mišljenja koje se kreće na pravcu Bog—kosmos—čovjek. Zajednički temelj sva ova tri imena. njihova zbilja kao njihovo *jest,* koje za Aristotela znači mjeru istinitosti, za Tomu je samo objekt koji subjekt spoznaje sukladno, ili nesukladno njihovoj zbilji, pa dolazi do istinitog ili lažnog iskaza, suda, ili izricanja. Istina se, doduše, za Tomu nalazi i u bićima, i u umu, ali je to onda na kraju za ljudsku spoznaju nevažno, budući da

ljudskom umu ne pripada mjesto suca o sukladnosti stvari i uma. Okosnica Tominih tvrdnji dovršava se u ovom krugu: Istina se nalazi u božanskom umu *navlastito i prvobitno,* u ljudskom umu se nalazi *navlastito i drugobitno,* a u stvarima *nevlastito i drugobitno.* Pojam istine dovršava se u umu, ali ne i pojam stvari. Svaka istina, govoreći potpuno, potiče od Boga, bilo ona ljudskog uma, bilo ona u stvarima. Istina nedostataka potječe od Boga, premda sami nedostaci nisu od Boga. Jedna i jedinstvena istina pripada Bogu, mnoštvo istina pripada ljudima i stvarima. Ako se tako shvaćena istina usporedi sa stvarima, za njih je, s obzirom na ljude, slučajna, a neodvojiva od njih s obzirom na Boga. Uspoređivanje stvari sa božanskim umom je bitno, pa je samo po sebi istinito, a uspoređivanje stvari sa ljudskim umom je slučajno, pa se ne može smatrati posve istinitim. Ta usporedba prema božanskom umu se zbiva slično uspoređenju sa uzrokom, a sa ljudskim umom slično uspoređenju sa učinkom. Postoji samo jedna istina pomoću koje se sve smatra istinitim u odnosu na božanski um, a postoji mnoštvo istina u stvarima kao njima inherentni oblici. Prva istina je kriterij istine stvari i istine uma, a mora biti samo jedna za sve, i ona je oduvijek. Pojam istinitog formalno se dovršava u suodgovaranju, ili sukladnosti, ili podudarnosti uma i stvari, i stvar se bez istinitog ne može spoznati. Istinito ili lažno nalazi se u ljudskom duhu, a dobro ili zlo u stvarima.

Ispitivanje svih ovih postavki posebno čini nam se preopsežnim zadatkom. Ali ne smijemo zaobići ona pitanja koja će nam pojasniti razumijevanje *sukladnosti* prema zbilji, a ponajviše pitanje temeljnog sudišta — kriterija jednog a i drugog stajališta. Pri tom treba imati na pameti činjenicu da nam nije ni od čega drugog stalo osim do ispravno postavljenog pitanja. Briga zbog te porazne činjenice u vezi sa neispravnim pitanjem znači onu istu opasnost kojoj je zbilja prepuštena nagađanjem, promašajem, ili pogađanjem smisla, odnosno oglušivanjem o smisao. Iz prirode ovog posla težimo pogađanju smisla. Dakle, iskaz, sud, ili izreka o zbilji, u smislu da ono što jest biva istinito, a ono što nije da je neistinito, ni u kom smislu ne može zadovoljiti kao kriterij, kao krajnje sudište Tomu Akvinskog, jer ostaje samo u vidokrugu mišljenja. Misli jedino čovjek. *Razumijevanje zbilje* kroz srazmjer mišljenja o stvarnosti prema teologiji, pa makar i filozofijski utemeljene, ipak ima samo ulogu posrednog mjesta ljudskog pametovanja u čijem subjektu počiva i lažno koliko istinito.

Protagorina tvrdnja: *Mjera svih stvari je čovjek; bivstvujućih kako jesu, a nebivstvujućih kako nisu:* pánton hremáton métron estin ánthropos, ton mèn ónton hos éstin, ton dè ouk ónton hos ouk éstin (fr. 1), ni u kom slučaju ovako izrečena ne bi u filozofijskoj teologiji mogla imati svoje sistemsko mjesto, a ni ljudski subjektivitet koji sofist Protagora budi i izdvaja iz prirode, odnosno teoretski otima fizici. Tomin čovjek je između. Između prirode i Boga, spoznajno ovisan u filozofiji prema prirodi i teologijski prema Bogu. On je neznanje i saznanje. Toma ne uzima u obzir činjenicu da bića o kojima ljudsko neznanje i saznanje ostaju zauvijek u nerazlučenom odnosu prema biću koje pita, pa onaj koji pita i odgovara sam. Zbog toga mogućnosti lažnosti ili istinitosti, jer ni na jedno ljudsko pitanje nema ni iz prirode ni od Boga izravnog odgovora ljudskim jezikom. Priroda i Bog su nijemi prema filozofijskom pitanju, i ta nijemost do koje filozofijsko razumijevanje dopire prisiljava onoga koji misli da je u svojoj prepuštenosti nasamo opisuje. Prepuštajući pitanje istinitosti prirodi, krajnje sudište počinje i dovršava svoj život u čistoći bivstvovanja. Ono što *jest,* zbilja je. Ono što nije, neizbiljsko je i neistinito. To prepuštanje krajnjeg sudišta prirodi za Tomu znači odveć zdvojni stav, jer mu se nužno nameće pitanje o njegovim mogućnostima u pogledu savršenstva u smislu potpunosti. Ako je sve prirodno bivstvujuće božje stvorenje, ono nipošto ne može biti krajnje sudište, jer bi takvo stvorenje presuđivalo i samo o sebi i o svom stvoritelju. Ta činjenica da umjetničko djelo presuđuje svojem stvoritelju, ili da je ljudska povijest tek napredak prema ljudskom »savršenstvu« teologu ne nameće pitanje o božanskom savršenstvu, već naprosto mišljenje, preispitivanje i razumijevanje baca na koljena misterij vjerovanja. U tom vidokrugu preispitivanja istinitosti zbog aksiomatske pretpostavke, zbog načelnog poučka, zapravo nema smisla. Jer stav o pretpostavci ukida pitanje. Teoretsko pomicanje kriterija istinitosti od bivstvovanja na Boga znači pomicanje od pitanja u dogmu. Nju nije moguće razumjeti u zbilji koju možemo opisati, niti joj spoznati bit putem mišljenja. Zbog toga Tomino pitanje o istini ima svoj razlog jedino u postupku osmišljenja ili pokušaja da se teologija osmisli filozofijom.

C. PRÁKSIS

U narednom razmatranju želim ispitati pojam *sukladnosti* unutar *razumijevanja zbilje*. Pri tom neka nas vodi duhovna prostornost pojma praxis u smislu jedinstva svih ljudskih djelatnosti kojima se ili nešto iznova stvara, ili nešto preoblikuje, ili nešto mijenja u svoju suprotnost, bilo razumijevanjem ili mišljenjem, bilo ispitivanjem ili upotrebom znanja. I niz drugih oblika stvaranja povijesnog svijeta čovjeka kao izvora koji zrači proizvođenjem i stvaranjem svoje zbilje, obuhvaća u svoj opseg pojam praxis. Kao takav, on isključuje na toj krajnjoj razini pojmove dobra i zla, jer povijesna bića povijesnog svijeta nisu ni dobra ni zla po sebi. Ona su u svojoj šutnji u nerazlučenom odnosu prema vrednovanju unutar ma koje teoretske djelatnosti. Sukladna sama sa sobom, povijesna bića ostaju van odnosa sa dobrim ili zlim, sve dok postoje izvan domašaja ljudske volje, koja ih čini dobrima ili zlima. Sve, dakle, do odluke o putokazu njihova odnosa prema drugom koji na raskršću ILI—ILI određuje čovjek, ona u sebi nisu ni dobra ni zla, a dovođenjem u kategoriju odnosa, njihova bit se ne mijenja. Mijenja im se samo prigodni, slučajni odnos. Stoga je taj odnos tek događanje u vezi sa subjektom i tako tek drugostepeno dovođenje u pitanje onoga što jest. Da li tako kako jest bivstvuje sa mjerom ljudskih stvari, ili joj, obrnuto, mjeru ljudskih stvari pomjera u suprotnost. Pri tom pitanju i nastaje pojam povijesnog obrata stvarnosti. Baš pri tom pojmu stvarnosti valja nam zastati samo zbog izvora njenog etimologijskog značenja i razumijevanja smisla. PRAGMA, ili jonski PREGMA, a pjesnički PRAGOS, odnosno PRAKSIS, ili jonski PREKSIS, dolazi od glagola prásso, koji u obilju temeljnih značenja upotpunjuje sliku ljudskog povijesnog kretanja toliko duboko koliko ga poslije kartezijanskog obrata kroz Marxa možemo smatrati primjerenim putem razumijevanja suvremenosti. To bogatstvo značenja koje obuhvaća gotovo cjelokupnu ljudsku djelatnost, od *prodirati u nešto*, ili prema nečemu; *voditi do cilja*, što se zbiva radom, izvršavanjem, izradom, dovršavanjem, činom, uzrokovanjem, ispunjavanjem, postizanjem, sticanjem, posjedovanjem posla, odvažnošću, poduzimanjem, spremanjem, namjerom, ili smjeranjem na što, nastojanjem oko čega, brigom oko čega, upravljanjem čime, mišljenjem o nečemu, zamišljanjem nečega, pribavljanjem, raspravljanjem, posredovanjem, pogađanjem oko nečega, odlučivanjem, ili *općenito radom*, do onih *određenja koja se tiču međuljudskih odnosa*, kao kad je riječ o onima koji zajednički na nečemu rade práksantes, dostojno obavljati neki posao, raditi nekome nasuprot, protiv nekoga, okružiti nešto spasonosnim odredbama, raditi oko saveza i prijateljstva, ili kad je na djelu značenje oko koga, ili čega, o čemu, ili o kome, prema kome, ili prema čemu. U trpnom obliku značenja se pojednostavljuje i glasi urađen, učinjen, izrađen, dobiven, dogovoren, zaključen, svršen, uspio, *biti istinit*. *U osobnom smislu* glagol znači sebi što *uzimati za pravi posao*, nešto zlo namjeravati, potajno raditi oko čega, za nekoga, raditi u nečiju korist, biti sa nekim sporazuman. *U političkom smislu* glagol znači baviti se državnim poslovima, biti vješt državnik, liječnik, biti branitelj ili odvjetnik. Dalje, glagol znači doći do cilja, dospjeti, ili zapasti u neko stanje, biti u nekom položaju, vladati se, nalaziti se, ili za sebe oko čega raditi, ili nastojati, zahtijevati, činiti nešto u svoju korist.[1] Iz glagola izvedena imenica označava *radnju, date činjenice, rad, čin*, namjeru, stvar, posao, priliku, raspravu, dogovor, provedbu, nastojanje, teškoću, lukavstvo, spletke, izdajstvo, političko djelovanje, vršenje službe, stanje, položaj, zbilju, zbiljske prilike, nezgodu, zapadanje u teško stanje, ili položaj, moć, *vrhovnu vlast*, uspjeh, *činjenice*, predmet, događaj, razvoj, općenito *nešto*. Zašto sam naveo ovaj broj riječi i njihova kontekstualna značenja? Zato da bih izveo tvrdnju da riječ PRAKSIS sadrži skup svega onoga što čovjek stvara i proizvodi kao *nešto*, i isto tako skup svih odnosa u kojima to *nešto postoji*, a za njih se pitamo *kako* postoje. To znači da je sve *ljudsko nešto* moguće dovesti u pitanje koje ispituje njegovo *kako*. Možemo samo ljudsko djelo, ljudski čin, ljudsku stvar ispitati ili preispitati tako da dospijemo do razumijevanja. Ova tvrdnja je na ovom mjestu, u najmanju ruku, naša pretpostavka. Sa tog stajališta *aristotelijanska zbilja* kao bivstvujuće postaje *ljudska zbilja*, a tomističko pitanje o sukladnosti postaje pitanje raskoraka *bivstvovanja* i *treba da* ljudskih povijesnih bića. Kako je moguće ispitivanje zbilje, pitao je i Demokrit, i možda je najbliži onom stajalištu koje nudi danas fundamentalni nauk o ustrojstvu tvarne prirode, o elektromagnetskom polju, koje nas obavija i preko koga dolazimo u dodir sa drugim. To i nije naše pitanje. Sudište mojeg pitanja očito sam ja sâm, kao što je sudi-

[1] Nisam ovdje pravio razliku između glagolskih načina. Oni su gramatički neophodni. Cf. S. Senc, Grčko-hrvatski rječnik. Naklada zem. vlade, Zagreb, 1910, s. 780—781.

šte drugi svom pitanju. Odgovor na pitanje, međutim, nije uvjetovan svamo mojim iskustvom, niti samo iskustvom drugog. Sudište mojeg razumijevanja je práksis povijesti kao mjera ljudskog opstanka, sa svim svojim *nešto* i sa svim svojim *kako*. Ako bismo se složili sa Habermasovom primjedbom da je sholastička tvrdnja *verum et factum converturtur:* istinito i djelo stoje u obratu, što znači da je djelo istinito, i istinito da može biti samo djelo, poslužila Marxu za razumijevanje filozofijsko-povijesnog mišljenja, što općenitije glasi *verum et ens convertuntur:* istinito i biće stoje u obratu, to onda znači da je skup ljudskih djela pod zajedničkim imenom povijest, aristotelijanska zbilja, ili sholastička sukladnost, premda pojmovno nedostatno, isto što i istinito, a više je no očevidno da tu postoji nedostatak u tumačenju. Spora ne bi moglo biti s obzirom na bivstvovanje djela, jer je to ono nešto. Istinito je da djelo bivstvuje. Ali kad se pita kako nešto bivstvuje, npr., da li je nešto slobodno ili neslobodno, da li je nešto dobro ili zlo, nipošto ne možemo pristati na tvrdnju da su djelo i istinito u obratu, kad neslobodno vapi za svojim obratom. Biće, dakle, postoji, ono jest, a kako jest, uspostavljaju povijesne okolnosti u kojima bivstvuje. Ako je uskraćivanje slobode u pitanju, znači da su povijesne prilike suprotne svojem subjektu, jer čovjek jedino može biti slobodan, ili neslobodan, pa se stanje obrata otuđenih prilika uvijek nametalo kao prvorazredni zadatak za koji se valjalo izboriti. Unatoč tome što su poljoprivredni strojevi zamijenili mukotrpni rad seljaka i rasteretili, npr., konje od oranja, ne možemo reći da su konji oslobođeni od oranja, jer konji prema slobodi imaju nerazlučeni odnos. Poslije ovog, nužno zaključujemo da čovjek stvara — proizvodi, i uspostavlja svoj svijet. Čovjekova povijest u kojoj bivstvuje povijesna bića ima svoju jedinu šansu da na pitanje kako bivstvuju odgovara: sukladno svojoj biti, ili otuđeno svojoj biti. U tom stanju ili načinu počiva znak pitanja koji pita o sukladnosti biti bića i njegova bivstvovanja, o sukladnosti povijesnih načela i životne putanje, o sukladnosti povijesnih ljudi i njihovih misli, riječi i djela. Svaki nesklad unutar ovih načela i zbilje isto je što i neistinito, otuđeno, lažno postojanje. Takav raskorak prirodno teži svom obratu i iskustvo suvremenog svijeta rasvijetlilo je i potvrdilo ovu tvrdnju. U tom smislu práksis povijesnih ljudi još uvijek stoji u znaku neprestanog opredjeljivanja unutar povijesnog *kako—bivstvovanja* za dobro prema zlu, za pravedno prema nepravednom, za slobodno prema neslobodnom itd., jer *kako* dopušta raskorak. Kako onda pitati u toj smjernici u duhu našeg jezika za istinu? Premda je njen etimologijski izvor *isto,* ona u duhu našeg jezika znači više, znači niz drugih mogućnosti koje istost nadilaze. Gotovo se usuđujem tvrditi da upotrebna vrijednost riječi krije u sebi grčku *zbilju* i sholastičko pitanje *sukladnosti.* Evo zbog čega. Sa riječju *istina* jednakoznačne su riječi *zbilja, stvarnost, bit, bitnost, točnost.*[2] Dok sama riječ istina ne upućuje na bivstvovanje, zbilja ili stvarnost kriju u sebi obavezno glagol *jest* biti, a bit i bitnost naznaku onog po čemu nešto jest to što jest. Točnost, ili tačnost odnosi se na iskaz ili sukladnost onoga kako nešto postoji i njegove biti. Neskladno postojanje, znači *kako* nečega, sa suštinom nečega iskazuje otuđenost bića unutar rasporeda i ravnovjesja bića. Ratnik stoji u raskoraku sa pojmom čovjek, ili načela rata su u raskoraku sa prirodnim ljudskim opstankom. Načelo ravnopravnosti i jednakosti stoji u raskoraku sa načelima neravnopravnosti i nejednakosti. Ili, ratnik je otuđena čovjeku njegova bit, neravnopravnost je otuđena ravnopravnost itd. Stavimo li naš pojam zbilju, ili stvarnost, u odnos s Aristotelovim pojmom alétheia, oni su jednakovrijedni. Stavimo li naš pojam istina kao sinonim zbilje, ili stvarnosti u odnos sa pojmom sukladnosti — *adaequatio,* on dopušta sukladnost i o njoj govori, kao što uključuje i raskorak, odnosno nesukladnost, kao neistinitost. Drugim riječima, i pojam veritas kao *adaequatio* — sukladnost, i pojam istina u našem jeziku samo su sinonimi za odnos, *kako,* zbilje, ili stvarnosti prema iskazu — sudu — izreci. Tako oba pojma, i sholastička sukladnost, i istost u našem jeziku pripadaju uspostavljanju povijesnih bića u povijest. Sukladnost sholastički kriterij zamjenjuje gnoseološki božanskim sudištem, a istina u nas nema te filozofije, osim u metafori teološkog jezika. To je, naprosto, zbog toga što nemamo povijesno sholastičku tradiciju u jeziku i mišljenju, već smo doprli samo do povijesnofilozofijskog ponavljanja. Ako izloženi pojam práksis kao sinonim za *stvaranje* i *proizvođenje,* te napokon za određivanje *kako*—bivstvovanja usporedimo s aristotelijanskim pojmom alétheia — *zbilja* — *stvarnost,* onda nam valja odrediti razliku. Dok je zbilja—stvarnost u Aristotela naprosto sve što jest, marksistička zbilja—stvarnost je samo ono jest, i samo ono biće za koje se može ustvrditi da

[2] *Leksikoni sveznanje. Sinonimi i srodne reči srpskohrvatskoga jezika.* Leksikografski zavod »Sveznanje«. Beograd, 1974, s. 232, col. 3, s. 233, col. 1.

povijesno jest, bilo kao posljedica stvaranja — proizvođenja, bilo kao predmet ljudske spoznaje. Čista mogućnost kakvu Aristotel uspostavlja za načelo bivstvovanja prema marksističkom sklopu mišljenja predstavlja samo puku metafizičku postavku s onu stranu mogućih ljudskih iskustava. I još značajnija razlika u krugu *ljudskog odnosa* prema zbilji—stvarnosti sastoji se u zadacima koje postavljaju Aristotel i Marx. Prvi, temeljni ljudski zadatak postavlja u *ispitivanje:* zetéin, pa se ono odnosi na sve bivstvujuće, a drugi smatra jedinim bivstvujućim povijesni svijet ljudske prakse, zapostavlja pukost ispitivanja bića kao bića i zahtijeva *izmjenu* onoga *kako* svijet povijesni postoji sve do prevladavanja nesukladnosti biti i bića i njihovog povijesnog opstanka. Prevrat radi prevladavanja razlika dobra i zla, radi prevladavanja otuđenosti subjekta povijesti od njene neljudske kakvoće stoga više nije govor ni opis čistog bivstvovanja, već govor i opis stvarnih ljudi u stvarnoj povijesti. Sa tog stajališta pitanja Tomine sukladnosti — adaequatio, dopire do subjekta povijesti — čovjeka, premda se, prema njemu, istina u čovjeka nalazi *navlastito,* ali *drugobitno,* a istina povijesnih bića je njima nešto *nevlastito* i *drugobitno,* no u površnoj sličnosti naziva, zbog toga što je mjera istinitosti Bog kome istina pripada *navlastito* i *prvobitno.* Nema, nasuprot Tomi, povijesne zbilje koja bi se ljudskom pameću mogla spoznati a da bit svoje stvarnosti nema utemeljenu u subjektu povijesti. Jedino ta zbilja, povijesna zbilja povijesnih ljudi, predstavlja predmet filozofijske spoznaje i u vezi s njom njene izmjene u očovječenu stvarnost.

Mi smo naše pitanje vodili dvostruko. Etimologijski i povijesnofilozofijski. Pri etimologijskom postupku smo uviđali nešto osim etimologije. U našem jeziku osobito, u Grka napose. U tri povijesne zbilje: helenskoj, sholastičkoj i marksističkoj, pokušali smo pokazati, i posebno u duhu našeg jezika razumjeti suštinu odnosa alétheia — veritas — práksis, kao zbilju — sukladnost — povijesnu stvarnost. Svo ono mišljenje koje je sebe temeljilo na raskolu zbilje i njenog metafizičkog »izvora«: *logosa — Boga — apsoluta,* uvijek je dopiralo samo do zapostavljanja povijesne zbilje povijesnih ljudi, premda je i samu povijest temeljilo. Naša je prednost što možemo ispitivati svoje događanje u svezi sa starijima. To smatramo obavezom. Filozofijsko vrijeme nema tri protežnosti. Ono naprosto jest.

BILJEŠKA NA KRAJU

Studije u ovoj knjizi svjedoče rad prilagođen potrebama koje su zadnjih godina nailazile i postale tako moje osobno pitanje. Objavljene kao prateća riječ izrečene su i kao predavanja za studente. Svedene pod naslov *pohvala filodoksiji* zajednički tvore ispitivanje značenja nekih pitanja koja su postavljali prethodnici u predaji koju prikazuje povijest filozofije.

1. *Pohvala filodoksiji.* Pogovor uz knjigu: M. T. Ciceron, *O krajnjostima dobra i zla.* Logos, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1975, ss. 235—258.

2. *Patristika — sholastika — renesansa.* Pitanja kriterija za *Izbor etičkih tekstova.* Za etičku hrestomatiju izdavačke kuće »Svjetlost«.

3. *Utopija — zbilja — politika.* Studija uz knjigu: Franjo Petrić, *Sretan grad.* Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu. »Sveučilišna naklada Liber«, Zagreb 1975, ss. 45—63.

4. *Diá — lógos — diálogos.* Časopis *Dijalog,* 1/1977, ss. 229—235.

5. *Alétheia — veritas — práxis.* Pogovor za knjigu: T. Akvinski, *Dvije filozofske rasprave.* Logos, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1976, ss. 95—116.

Što su iskustva u nastojanju veća, to je i stav bliži zbilji smisla onoga o čemu rasuđujemo. U onom što sam jednom izrekao, do sada vidim mogućnosti nadopune. Ni korjenitih se izmjena ne bih stidio, ali su nadopune u nekim stavovima ovdje kod srodnog prisutne. Nema potrebe za njihovim obilježavanjem u ovoj bilješci. Čitatelju će se otkrivati same. Ionako je za posao čitanja potrebna barem ista pretpostavka. Želja za istim sadržajem.

SADRŽAJ

Uvodna napomena 5

Pohvala filodoksiji 7

Etika patristike-sholastike-renesanse 31

Utopija-zbilja-politika 49

Dià-lógos-diálogos 65

Alétheia-veritas-práxis 73

Bilješka na kraju 91

Vladimir Premec

POHVALA FILODOKSIJI

Izdavač
IRO »Veselin Masleša«, OOUR Izdavačka djelatnost, Sarajevo

Za izdavača
Boro Vidović

Recenzenti
Dr Kasim Prohić
Dr Mario Vukić

Tipizacija i izrada korica
Seid Hasanefendić

Tehnički urednik
Ahmed Muhamedagić, graf. ing.

Korektor
Milan Čakar

Štampa: NIŠRO »Oslobođenje«, Sarajevo

Za štampariju
Pero Skert, graf. ing.

Tiraž: 1.000 primjeraka

Štampano uz finansijsku pomoć Republičke zajednice za naučni rad

Prof. IVAN MARTINIĆ O.P.
MEĐU VRATIMA OD PLOČA BR. 5
50000 DUBROVNIK
Tel. (050) 264-72